THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

XAVIER LÉON

FICHTE

ET

SON TEMPS

Avec un Portrait hors texte et de nombreux Documents inédits

I

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS

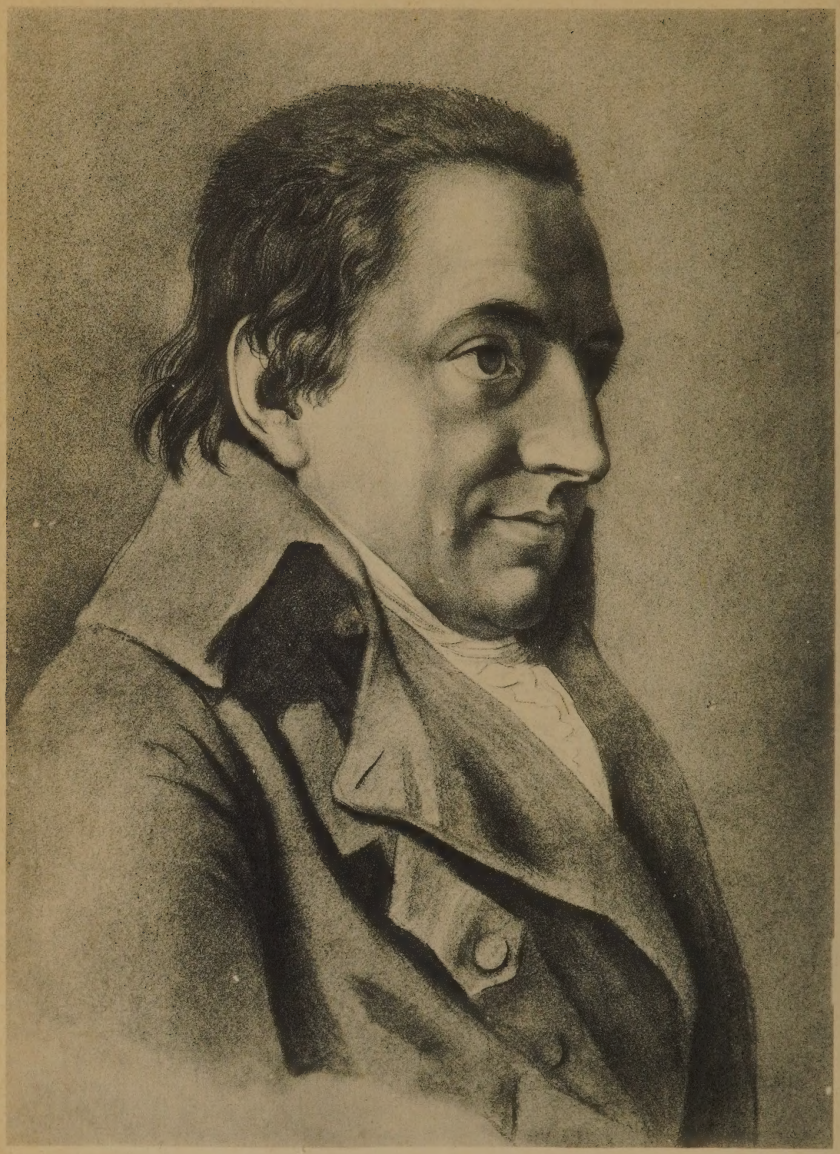
FICHTE
ET SON TEMPS

DU MÊME AUTEUR

La philosophie de Fichte. Paris, Félix Alcan, 1902, in-8°.

(Ouvrage couronné par l'Institut.)

91-14. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 1-22.



Avec l'autorisation de la « Photographische Gesellschaft » de Berlin

JOHANN-GOTTLIEB FICHTE (1762-1814)

D'APRÈS LE PORTRAIT DE BURY

921.3
F444l
1922
v.1

XAVIER LÉON

FICHTE
ET SON TEMPS

I

Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté

La Vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna
(1762-1799)

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS

1922

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

A LA MÉMOIRE DE

MON CHER ET REGRETTÉ MAÎTRE

A. DARLU

A tante L.....

En inscrivant votre nom en tête de cet ouvrage j'acquitte une dette vieille de trente-cinq ans.

Je traduisais avec vous une de ces courtes et savoureuses « Vies » dont les Anglais ont le secret : *Fichte, a biography*. Cette lecture, faite sous votre égide, a décidé du sort de ma pensée.

Je vous dois plus encore.

La vie de Fichte, c'est l'apprentissage de la liberté. Mais la philosophie de Fichte nous enseigne que la liberté ne s'impose pas du dehors et qu'elle surgit des profondeurs les plus intimes de l'âme. Elle ne s'apprend pas d'ailleurs dans les livres; une réflexion la provoque, née de la rencontre d'un Réel humain, c'est la révélation de la moralité vécue. Point de liberté sans une sollicitation, sans une initiation. L'expérience de la liberté en nous suppose un appel de la liberté hors de nous; l'élévation de l'individu à la dignité de l'esprit exige l'exemple de l'esprit, la présence de quelque « génie moral ». Cette élévation fait de l'homme un homme, elle est, suivant la propre expression de Fichte, l'éducation même.

Ceux qui ont eu l'heureuse fortune de vous approcher ont rencontré en vous ce bienfaisant génie, ami de la jeunesse; vous avez été pour eux la conscience dont le verdict éveille les consciences; vous avez été le foyer ardent d'où jaillit l'étincelle qui embrase les cœurs; vous avez eu le don si rare de propager la foi morale — ce don de la grâce — qui est le rayonnement des âmes d'élite.

Xavier Léon.

AVANT-PROPOS

J'avais achevé cet ouvrage à la fin de 1913; il commençait de s'imprimer en 1914, au cours de l'été. La guerre a éclaté. Pendant les années tragiques où se jouait le sort de la France — et celui du Monde — d'autres tâches ont absorbé mon temps et mes forces. J'ai repris, au lendemain de la paix, le travail interrompu.

Fichte et son Temps *comportera trois parties déterminées par la vie même du philosophe.*

I. 1762-1799. — *Établissement et prédication de la* Théorie de la Science, *de la Doctrine de la Liberté : jeunesse de Fichte, révélation de la* Critique, *apologie de la Révolution française, installation dans la chaire d'Iéna laissée vacante par le départ de Reinhold. Période de gloire où la célébrité de Fichte fait pâlir l'éclat de la réputation de Kant, où la* Théorie de la Science *apparaît comme un nouvel Évangile, — l'Évangile de la Raison, — éveille l'enthousiasme des étudiants, opère la conversion d'un maître comme Reinhold, suscite la vocation d'un disciple comme Schelling. Période de lutte où, à travers tous les obstacles et toutes les embûches, le philosophe triomphe des partisans de la Contre-Révolution. Puis brusquement l'orage : l'accusation portée contre Fichte, comme jadis contre Socrate, de corrompre la jeunesse et de blasphémer les dieux. Le procès pour athéisme, au fond le procès du jacobinisme. Le blâme. L'exil.*

II. 1800-1805. — *Lutte contre l'esprit de réaction. Refuge de Fichte à Berlin. Affiliation de Fichte à la Loge* Royal-York. *Dans la Franc-maçonnerie berlinoise, le philosophe croit trouver un foyer de libéralisme, un « sanctuaire » pour ses idées, peut-être cette société de savants dont il a toujours rêvé de faire un organe de propagande pour sa doctrine. Déception et démission. Attaques contre la* Théorie de la Science; *répliques de Fichte. Controverses avec les Romantiques convertis au Catholicisme et à la Contre-Révolution. L'*État commercial fermé : *Fichte et Babœuf, une justification théorique des mesures économiques de la Révolution. Le socialisme d'État comme remède à la réaction politique et économique en Prusse. Polémique contre la réaction philosophique de Schelling. La série des* Cours *de Fichte à Berlin. Rupture avec Schelling.*

III. 1806-1813. — *Lutte pour l'affranchissement national. La guerre de 1806. Écrits républicains de Fichte : commentaire du* Prince *de Machiavel. L'*Épisode sur notre Siècle; *la* République allemande; *les* Dialogues patriotiques. *Influence de Jean de Müller sur Fichte : les* Discours à la Nation allemande. *Fondation de l'Université de Berlin : Rectorat de Fichte, lutte contre Schleiermacher. Derniers* Cours. *La guerre pour l'Indépendance. Fichte et Napoléon : l'esprit révolutionnaire contre l'Impérialisme. Mort de Fichte.*

De ces trois parties, je publie aujourd'hui la première, les deux autres paraîtront ultérieurement[1]. *Je la publie — sauf un Appendice rendu nécessaire par la divulgation récente de nouvelles lettres inédites de Fichte — telle qu'elle devait être imprimée en 1915. Je ne m'en excuse pas. Je n'ai eu, en écrivant ce livre, qu'un souci : celui d'exposer, en toute impartialité, la vérité historique. Cette vérité, les événements d'hier ne l'ont pas*

1. Nous avons le ferme espoir que le tome II pourra paraître en 1923, et le tome III, l'année suivante.

modifiée. On objectera peut-être qu'en ce qui concerne du moins l'Allemagne, ils éclairent d'un jour nouveau les hommes et les événements du passé; on dira, on a dit, que la responsabilité du grand crime de 1914 remonte jusqu'à certains des penseurs de la fin du XVIIIe *siècle; on dira, on a dit, que leurs doctrines ont inspiré ces professeurs du* XIXe *et du* XXe *siècles qui ont forgé l'âme allemande contemporaine et dont les 93 ont eu la triste gloire, en un manifeste fameux, de symboliser l'esprit de domination et de fourberie. Parmi ces penseurs on fera, on a fait à Fichte — et les Allemands y ont largement contribué — une place à part : n'est-il pas l'inventeur de la théorie de l'*Urvolk*, du peuple élu? n'est-il pas, avec sa conception de l'*allemanité*, le promoteur du pangermanisme?*

L'historien n'a pas à disculper Fichte d'être l'un des fondateurs de l'unité allemande, d'avoir, à une époque tragique pour son pays, suscité le réveil national et incarné la foi patriotique; il n'a pas à méconnaître le rôle joué par Fichte de 1806 à 1813, à nier qu'il fut un grand Allemand.

Mais cet ouvrage montrera, pensons-nous, par la simple exposition des faits et par la production des textes, éclairés par les circonstances de sa vie et de sa carrière, que l'attitude et l'intention de Fichte ont été très différentes de celles que lui ont prêtées la plupart de ses compatriotes.

Dès sa jeunesse et jusqu'à sa mort Fichte a été et est resté, en Allemagne, le disciple et l'apôtre fervent de l'Idéal proclamé par la Révolution française — c'est le fait qui sera, croyons-nous, difficilement contestable après la lecture de cet ouvrage.

Il est vrai qu'il emprunte à Schelling et aux Romantiques, pour en faire le leit-motiv *de ses* Discours, *l'idée du messianisme du peuple allemand dont les origines remontent à Herder, à Lessing, à Klopstock, loin qu'on puisse lui en attribuer la paternité, mais Fichte réprouve l'usage que rêvent d'en faire ses anciens disciples : un instrument de la réaction catholique, auto-*

ritaire et nationaliste, contre l'humanitarisme libertaire de la Révolution française. Il leur emprunte l'idée — suivant la coutume de sa polémique — mais pour combattre les tendances qu'ils incarnent. La mission du peuple allemand, l' « allemanité » dont Fichte prétend faire le ciment de l'unité nationale, c'est une mission démocratique et libératrice, une mission d'humanité : la restauration du « protestantisme politique de la Révolution française ».

Pour justifier son nouvel apostolat, Fichte invoque encore et constamment — ses derniers écrits politiques en font foi — sa fidélité aux principes qui avaient enchanté son jeune âge et déterminé sa vocation. Il prétend que les princes de l'Allemagne, devenus complices de l'impérialisme napoléonien, avaient abdiqué la fonction civilisatrice de l'Allemand; dans sa ferveur de patriote et de démocrate tout à la fois, remontant aux origines et s'appuyant aux vieilles légendes remises en honneur par le siècle, il en appelle de la carence des princes au verdict du peuple allemand lui-même, comme au défenseur-né de la liberté contre le despotisme.

Le verdict a été rendu et la confiance de Fichte trompée. L'histoire a de singuliers recommencements : l'ivresse de la domination universelle est probablement une maladie des peuples à l'apogée de leur croissance. L'Allemagne n'a pas échappé à la contamination, et Fichte, en inculquant au peuple allemand l'orgueil de sa mission divine, a sans doute favorisé ce « diabolisme » qu'il avait si rudement stigmatisé chez Napoléon. On pourrait, mutatis mutandis, *appliquer à l'Allemagne, de 1914 à 1918, presque tout ce que dénonce Fichte, de 1806 à 1813, en visant la France impériale.*

Le peuple que Fichte croyait né pour affranchir le monde lui a infligé un sanglant désaveu. Il a réalisé scientifiquement la plus satanique des machineries qu'ait jamais enfantées le cerveau humain pour assurer l'esclavage des peuples et la conquête de l'univers.

Et ce sont encore les Français qui, comme au souvenir et à l'appel de leurs ancêtres de la Révolution, se sont trouvés les porteurs du flambeau sacré : sans pédanterie, ils se sont spontanément levés d'un seul élan pour repousser l'agresseur de leur patrie et, devant l'univers oppressé, ils ont, une fois de plus, symbolisé la liberté en péril, la liberté triomphante; ils ont, une fois de plus, été, par leur victoire, les annonciateurs d'une ère nouvelle : en 1789 ils avaient donné leur vie pour la conquête des Droits de l'homme et du citoyen; en 1914 ils ont versé le meilleur de leur sang pour la défense du Droit des peuples.

ERRATA DU TOME I

P. 65, note 1, au lieu de : *Entiwicklungsgeschichte*,
lire : *Entwicklungsgeschichte*.
P. 98, note 2, au lieu de : *Verwandten*. 4, lettre du 3 janvier,
lire : *Verwandten*, 4, lettre, etc.
P. 115, note 3, au lieu de : *unrechtmässigkeit*,
lire : *Unrechtmässigkeit*.
P. 118, note 3, au lieu de : *Geschichte des preussischen Staats wesens vom Tode Friedrich des grossen*,
lire : *Geschichte des preussischen Staatswesens vom Tode Friedrich des Grossen*.
P. 121, ligne 22, au lieu de : *Prussens*,
lire : *Preussens*.
P. 129, note 4, au lieu de : II. Zweite Abth., I, 2*,...
lire : II. Zweite Abth., I, 2,...
P. 130, note 2, même correction.
P. 176, note 2, au lieu de : Miss Woolstone-craft,
lire : Miss Wolstonecraft.
P. 176, note 2, au lieu de : Jaurès, *Histoire socialiste*, p. 742-743,
lire : Jaurès, *Histoire socialiste, la Convention*, p. 742-743.
P. 257, note 1, au lieu de : *ungedructen*,
lire : *ungedruckten*.
P. 377, ligne 10, au lieu de : cet unité,
lire : cette unité.
P. 469, note 4, au lieu de : M. Spenle. (*Novalis....*),
lire : M. Spenlé (*Novalis....*).
P. 473, ligne 21-22, au lieu de : Deduction des Rechtsbegriff,
lire : Deduction des Rechtsbegriffs.
P. 501, note 1, au lieu de : Corrolaria,
lire : corollaria.
P. 527, ligne 12, au lieu de : 1793,
lire : 1798.
ligne 14, au lieu de : schreiben,
lire : Schreiben.
P. 537, ligne 28, au lieu de : Elle,
lire : Elle.
P. 572, note 1, au lieu de : *äugne*,
lire : *läugne*.
P. 600, note 1, au lieu de : *Actenstücke über die Anschuldigung de Atheismus*,
lire : *des Atheismus*.

PRÉFACE

Au moment où paraît cet ouvrage qui m'a coûté treize ans de travail, je tiens à exprimer publiquement ma reconnaissance et mes remerciements à ceux qui ont facilité ma tâche.

En France, mes recherches ont eu pour principal guide mon ami Ch. Andler. J'ai largement profité de sa vaste compétence et de son incomparable culture. Il m'a indiqué les principales sources où puiser, il m'a révélé certains documents peu connus. Je dois également beaucoup à l'affectueuse obligeance de Lucien Herr, dont l'esprit critique et encyclopédique m'a été maintes fois secourable.

Après l'appui de ceux qui ont aidé à l'éclosion du livre, je tiens pour particulièrement précieux le dévouement de trois amis dont les conseils m'ont permis d'en parfaire la forme : Victor Delbos d'abord, puis Élie Halévy et Léon Brunschvicg. Je n'oublie pas enfin ceux qui ont accepté la tâche ingrate de revoir conjointement avec moi les épreuves : E. Chartier, Gabriel Marcel, E. Meyerson. Le service qu'ils m'ont rendu n'est pas de ceux qui comptent le moins.

En Allemagne, le petit-fils du philosophe, le médecin inspecteur général E. von Fichte, m'a permis de prendre copie d'une partie des inédits de Fichte déposés à la Bibliothèque royale de Berlin, de les utiliser pour mon ouvrage et, si besoin était, de les publier. J'ai profité de son autorisation; je n'ai point sans doute reproduit ces documents dans leur intégralité, mais je leur ai fait de larges emprunts. Pour déférer au désir que m'avait exprimé l'héritier de Fichte, j'ai mis en note ou en appendice le texte allemand des citations que j'ai faites. Après sa mort, j'ai dû à l'obligeance de sa fille le portrait qui orne la première page de cet ouvrage.

Le Dr W. Kabitz, l'un des premiers qui aient exhumé de la Bibliothèque royale de Berlin quelques-uns des inédits les plus importants de J. G. Fichte, a bien voulu me communiquer ceux qu'il avait copiés lui-même sans les avoir encore publiés; il a fait plus, il n'a pas hésité à accepter de contrôler la copie que j'avais fait faire des manuscrits de Fichte et à m'en garantir l'authenticité. Qu'il en soit ici remercié.

FICHTE ET SON TEMPS

INTRODUCTION

I

Dans un livre publié il y a douze ans, nous avons exposé la philosophie de Fichte, considérée en elle-même, *sub specie æternitatis*. Nous avions réservé pour un ouvrage ultérieur les questions relatives à sa formation philosophique, au milieu où il avait vécu, à la mise en action de sa doctrine, à ce que nous pourrions appeler les « actes » du penseur. Nous tenons aujourd'hui la promesse que nous nous étions faite.

Si indépendante et si différente qu'elle soit de la première, la présente étude s'y rattache pourtant étroitement : elle justifie par l'histoire des idées de Fichte les conclusions auxquelles l'analyse de ses ouvrages nous avait conduit.

Mais elle offre encore un intérêt plus actuel : elle fait ressortir les points de contact de sa pensée avec l'esprit de notre temps. Car il est arrivé pour Fichte ce qui arrive souvent pour les penseurs vraiment originaux; ils sont en avance sur leur siècle; et beaucoup des idées de Fichte répondent aux besoins qui nous travaillent aujourd'hui.

Pour la doctrine, Fichte lui-même se plaignait déjà de la destinée qu'avait eue sa philosophie : il accusait son siècle d'en dénaturer le sens et jusqu'aux formules, d'en ridiculiser l'auteur. Les plaisanteries faciles sur le Moi et le Non-Moi qui ont échauffé les oreilles de Fichte retentissent encore aux nôtres.

Le caractère paradoxal qu'on prête trop généreusement à la *Théorie de la Science* a dispensé plus d'un historien de l'examiner avec le sérieux qu'elle mérite. Le prestige de la méthode hege-

lienne a fait souvent adopter sans contrôle la classification que Hegel avait établie : l'*Idéalisme subjectif* de Fichte représentait le premier moment de la vérité, l'*Idéalisme objectif* de Schelling le second, Hegel, le dernier venu, opérait la synthèse des deux premiers points de vue, réalisant le système achevé de la philosophie.

L'étude directe de la *Théorie de la Science* suffit cependant à montrer que, si, dans la suite, elle a pu être considérée comme un premier anneau de la chaîne des systèmes post-kantiens, le point de départ d'un mouvement métaphysique dont la philosophie de Hegel marque l'apogée, la théorie de Fichte est bien plutôt en elle-même l'aboutissement de toute une période historique.

Avec elle s'achève l'évolution du point de vue critique inauguré par le *Cogito* de Descartes et véritablement fondé par Kant; la pensée conçue comme principe de la détermination de l'Être; la liberté du sujet substituée, dans l'explication de l'Univers, à la causalité de l'objet. L'*Idéalisme transcendantal*, comme l'appelle Fichte (et non pas subjectif), prétend avoir dégagé dans l'autonomie du Moi pur ou Sujet absolu le principe implicite de toute la *Critique*.

Par là, Fichte opère la synthèse qu'exigeait encore l'analyse kantienne. Avec Kant il restait un dernier refuge à la *Chose en soi*. Fichte, après lui, absorbe entièrement la *Chose* dans l'Esprit : rien n'existe que par rapport au Sujet.

On comprend donc que Fichte ait cru fonder une philosophie qui pouvait sans doute être ultérieurement complétée dans ses résultats, qui du moins était achevée dans ses principes. Il avait conscience qu'à vouloir dépasser le point de vue de la *Théorie de la Science*, du Moi, celui de l'esprit humain lui-même, on était forcé de franchir le cercle de la *Critique*.

Et, en effet, les philosophies qui ont eu la prétention de perfectionner les principes de la *Théorie de la Science* ont pour caractère essentiel d'être un retour à la métaphysique anté-critique. Sans en avoir pleinement conscience, Schelling, Hegel restaurent la transcendance du Dogmatisme. Ils renouent la chaîne d'une tradition avec laquelle la *Critique* avait entendu rompre pour toujours.

Telle est la vue qui nous a servi de guide dans notre exposition de la doctrine de Fichte.

Nous nous étions attaché à l'étude des grands ouvrages de la philosophie théorique et pratique de Fichte qui constituent proprement l'ensemble de la *Théorie de la Science* : les *Grundlage der*

gesammten Wissenschaftslehre, le *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, les *Grundlage des Naturrechts* de 1795 et la *Rechtslehre* de 1812; les *Sittenlehre* de 1798 et 1812; les *Wissenschaftslehre* de 1801, de 1804, 1810, 1812, 1813, les *Thatsachen des Bewusstseins* de 1810-1811 et de 1813; nous n'avions guère cherché dans les autres que ce qui pouvait nous servir à dissiper les obscurités des premiers. Nous avions enfin tenté, pour mieux fixer le sens de la doctrine, de la situer dans l'histoire de la pensée philosophique en la comparant aux systèmes des prédécesseurs de Fichte.

Nous avions cru découvrir dans l'explication des trois principes la clé de toute la dialectique du système, nous y avions trouvé la justification de la double thèse qui était, à nos yeux, essentielle : l'affirmation que la *Théorie de la Science* était l'aboutissement nécessaire de la pensée critique; l'affirmation, étroitement liée à la précédente, de l'unité logique du développement de la philosophie de Fichte.

D'une part, nous avions essayé de montrer dans le premier principe de la *Théorie de la Science*, par contraste avec le dogmatisme, l'essence même de la philosophie critique, le principe de l'autonomie kantienne; la liberté de la Raison pratique, de la Raison productrice.

Mais nous avions établi, d'autre part, que ce principe était pour Fichte une *Idée*, s'exprimant à la conscience sous la forme d'un *Devoir*.

Par là s'expliquait en premier lieu le caractère essentiellement pratique de l'Idéalisme de Fichte — son *Moralisme*, pour employer l'expression même du philosophe. Ce Moralisme implique non plus, comme dans la *Critique* de Kant, un simple formalisme moral, mais bien un véritable progrès de la moralité, d'où ce trait caractéristique de la philosophie pratique de Fichte, l'effort pour surmonter le dualisme kantien, pour réhabiliter la nature, pour faire du corps l'instrument de la liberté.

Par là s'expliquait en second lieu la fameuse distinction de la *seconde Introduction* entre le Moi (le sujet) dont part la philosophie et le Moi auquel elle aboutit; deux Moi nécessairement identiques puisque le Moi est *un*, mais l'un purement *formel*, l'autre seul *réel*.

Cette distinction qui date de 1797 — d'une année qui appartient à la première période du développement intellectuel de Fichte — devait fournir la solution du problème des deux philosophies.

Le premier principe — l'Un-Infini du Sujet pur — n'est ni ne peut être le fondement de l'*existence* de la conscience; il dépasse la relativité de la conscience ; il est uniquement le fondement de sa possibilité. Le principe réel de la conscience, c'est le Moi formel, la liberté de réflexion, origine de toute division, de toute multiplicité, de toute relation, le second principe de la *Théorie de la Science*.

Avec la nature du second principe se déterminait donc le caractère relatif et phénoménal de tout le domaine que la conscience embrasse, connaissance et action.

Précisément à cause de cela, l'affirmation de l'être que comporte la conscience implique une négation; il n'est pas l'Être absolu, et notre savoir, étant tout-formel, est en un sens un non-savoir. Mais cette relativité de notre conscience exige, à titre de postulat, c'est-à-dire non d'affirmation première, mais de négation de notre affirmation du relatif, qu'un Absolu soit posé. L'existence même du savoir humain devient ainsi la condition de réalisation du Sujet pur qui est le principe premier de la philosophie de Fichte.

Par là se trouvait enfin dissipée l'illusion d'une double philosophie, des deux principes contradictoires dont Fichte aurait tour à tour fait le centre de son système, l'un caractérisé comme dynamique, comme condition de tout progrès et qui fait de l'accession à l'Idéal la tâche infinie de l'homme, l'autre caractérisé comme statique et qui pose, comme condition de possibilité de la vie morale, la nécessité de l'existence d'un Esprit pur, la réalité de l'Être absolu. La coexistence des deux principes constitue justement l'originalité de la *Théorie de la Science*, son originalité avouée.

Il y a plus : il nous a paru que cette dualité de principes restait conforme à l'esprit de la *Critique*. Elle permettait de concevoir l'existence absolue sans recourir à la transcendance. L'Absolu demeure pour Fichte immanent à l'esprit humain dans la mesure où précisément c'est par une sorte de négation et à travers sa forme — la forme de la Raison — qu'il se manifeste à nous. Or, Fichte n'a jamais admis que l'esprit humain pût atteindre d'emblée et directement l'Absolu en soi — et jamais il n'a entendu *déduire* le relatif de l'Absolu. Dans la seconde période aussi bien que dans la première, l'explication du monde de la conscience se trouve dans le principe formel qui est l'affirmation de l'Absolu, et l'Absolu lui-même n'est posé que par rapport à cette affirmation. L'opposition des deux principes — aux deux périodes — apparaît donc

comme la condition de la dialectique; elle définit pour nous le problème même de notre origine, le cercle dont l'esprit humain ne peut sortir.

Le dualisme de la *Critique*, le dualisme de la sensibilité et de l'entendement, était ainsi reporté par Fichte jusqu'aux limites dernières; il n'était plus à l'intérieur du savoir; il était entre le savoir même, né de la réflexion, et le principe absolu. Mais sous cette forme suprême le dualisme de la *Théorie de la Science* respectait encore le dualisme de la *Critique* dans ce qu'il avait d'essentiel, le formalisme, l'hétérogénéité foncière de l'Absolu et du relatif, l'impossibilité pour notre réflexion d'atteindre directement, en soi, l'Absolu. Le dualisme constitue ainsi le point de vue du Réel, tandis que le monisme demeure pour le philosophe le point de vue de l'Idéal. L'Absolu, inaccessible au savoir de la réflexion, reste, dans son unité pure, l'Idée qui est à la fois la règle et le but infini de tout notre savoir. Et cela encore était conforme à l'esprit de la *Critique*.

Que d'ailleurs la pensée de Fichte sur les rapports entre la forme de la Raison et l'Absolu, entre le Verbe et Dieu, soit difficile à entendre, que sa déduction, pour faire sortir de la négation du Savoir déjà posé l'Absolu même, soit singulièrement subtile, qu'il y ait eu peut-être dans son esprit comme un flottement entre le point de vue où le premier principe était conçu sous la forme de l'Idéal et celui où il apparaît comme la Réalité absolue, qu'ainsi, au premier regard, la question des deux philosophies de Fichte se pose légitimement, on ne peut songer à le nier; il y a sans doute là un point qu'il sera difficile d'élucider jamais complètement.

Cependant ce qui paraît important à ce sujet c'est moins l'hésitation intime du penseur que son effort avoué pour rester fidèle à lui-même et à la *Critique*. Il y a vraiment quelque chose de dramatique, on pourrait dire d'héroïque, dans cette lutte de la pensée contre elle-même pour arriver à concilier deux tendances peut-être, au fond, difficilement compatibles, dans ce prodige de virtuosité dialectique, dans cet effort pour contraindre en quelque sorte l'Absolu à entrer dans les cadres du relativisme critique. Car, en somme, c'est bien là ce dont il s'agit pour Fichte; en présence du succès d'une philosophie rivale qui restaurait l'Absolu, l'Être transcendant du Dogmatisme, en présence des aspirations d'un public assoiffé de « Réalisme », il lui fallait faire sa part au Réel, à l'Être, sans compromettre l'immanence de la *Critique*,

et ce à l'heure même où tous ses efforts tendaient à défendre l'Idéalisme transcendantal de Kant et le sien contre ceux qu'il accusait de l'avoir trahi.

II

Le complément de preuve que pouvait réclamer à cet égard notre interprétation de la philosophie fichtéenne, nous avions ainsi été amené à le chercher dans l'histoire et c'est par l'appel aux méthodes historiques que nous l'apportons dans le présent ouvrage. En restreignant l'effort de notre premier volume à l'examen de la philosophie prise en soi, nous avions réservé pour un travail ultérieur ce qui concernait la personnalité de Fichte et le développement de sa pensée dans le temps.

L'œuvre de Fichte plus que toute autre méritait sans doute d'être envisagée spécialement à ce point de vue, car c'est dans la vie, suivant lui, que l'esprit se réalise. En outre, Fichte n'est pas un pur spéculatif qui se satisfaisait de la méditation solitaire; il ne séparait pas la pensée de l'action, il estimait que sa philosophie devait avoir des « conséquences »; enfin, chez lui, la réflexion était avant tout une réaction contre la pensée d'autrui. De ce caractère son œuvre porte la marque : elle est à la fois essentiellement pratique et essentiellement polémique.

A l'exception peut-être du seul système de la Morale, les grands ouvrages théoriques et pratiques, les cours, les discours, les écrits de toutes sortes qui remplissent les onze volumes des œuvres complètes de Fichte ont nettement un caractère de circonstance.

Il est assez piquant de constater que Fichte a dû sa réputation première de 1791 à 1793 à l'anonymat de ses trois premiers livres (anonymat volontaire pour deux d'entre eux, dû, pour le troisième, à une inadvertance de l'éditeur), et que ces trois livres sont des livres de combat.

Le premier, la *Critique de toute Révélation*, sous l'apparence d'une simple conciliation, au nom des principes de la *Critique*, entre la Foi et la Raison, est, au fond, déjà de la polémique. C'est la réplique du candidat en théologie à l'enseignement qu'il avait reçu de ses maîtres, les théologiens des *Lumières*, au plat rationalisme de la religion naturelle.

Les deux autres ont des titres qui, par eux-mêmes, retentissent

comme des cris de guerre. Et, en effet, la *Revendication de la liberté de penser auprès des princes de l'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici* est un pamphlet contre les Édits de 1788 concernant la religion et la censure, que Fichte, un instant trompé sur leur signification, avait commencé par défendre[1], mais dont il comprit vite l'usage qu'on voulait faire le jour où ils servirent à empêcher la publication de la *Critique de toute révélation* et à interdire la *Religion dans les limites de la simple Raison* de Kant. Quant aux *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, elles visent, en Allemagne, le mouvement de réaction contre la Révolution qui avait si vite succédé à l'enthousiasme de la première heure; elles répondent en particulier point par point au livre du conseiller Rehberg sur la Révolution, qui symbolisait, aux yeux de Fichte, ce mouvement.

En 1794 paraît l'œuvre qui devait faire la gloire philosophique de Fichte, la *Théorie de la Science*. L'ouvrage est, semble-t-il, purement dialectique; mais nous croyons avoir pu établir que la découverte des principes de la *Théorie de la Science* et de sa méthode était, dans l'esprit de Fichte, l'aboutissement d'un long travail de méditation et avait le sens d'une réplique victorieuse aux objections qu'avait suscitées la *Critique* de Kant de la part de Jacobi, de Maimon, de Reinhold, d'Énésidème (Schulze).

La même année Fichte prononçait ses retentissants discours sur la *Destination du Savant*, et son premier acte de penseur, sous les espèces d'une édification morale, était pour prendre nettement l'offensive contre ces « Ordres » d'étudiants, principale cause, à ses yeux, de la corruption des mœurs universitaires.

Puis il poursuivait sa campagne d'épuration morale dans ces *Conférences* du dimanche qui, non sans quelque apparence, furent considérées par les Consistoires comme un empiétement sur leur domaine propre, comme une tentative pour substituer à la morale religieuse traditionnelle une morale laïque et purement rationnelle.

Quand, retiré à Osmannstädt, en 1795, Fichte écrit son article pour les *Heures* sur *l'Esprit et la Lettre en philosophie*, c'est Schiller qu'il vise; il combat les *Lettres sur l'Éducation esthétique de l'humanité* où le poète philosophe avait opposé au formalisme moral de l'Impératif catégorique la valeur éducative de l'art, synthèse de la nature et de l'esprit; il les combat — non sans en

1. Dans deux fragments inédits que nous avons cités.

subir l'influence — car sa *Théorie du Droit*, qu'il publie l'année suivante, en 1796, sous la forme dogmatique où elle se présente, semble pourtant une réponse à l'accusation de Schiller; elle s'efforce d'établir comment, à l'intérieur même de la philosophie critique, on peut, sortant du formalisme, réhabiliter la nature et y voir l'instrument de la liberté.

Mais la *Théorie du Droit* est autre chose encore qu'une réponse à Schiller, elle est aussi une polémique contre les théoriciens du droit alors les plus réputés, qui, appuyés sur le kantisme, fondaient le droit sur la morale, contre les Hufeland et les Schmid; enfin, là où elle est le plus originale, quand elle établit l'autonomie du droit et fonde sa réalité sur la nécessité de l'organisme social, de l'être collectif, elle systématise des idées encore mal élucidées qui devaient renouveler les doctrines juridiques régnantes, elle est la consécration des efforts plus ou moins impuissants de Maimon, de Erhard, de Reinhard pour sortir de l'ornière traditionnelle et réagir, au nom de la philosophie réelle, contre la philosophie conceptuelle du droit. Bref, nous croyons avoir démontré que la *Théorie du Droit* de Fichte, tout en constituant un anneau essentiel dans le développement de son système, répond en même temps à des préoccupations de circonstance.

Avec l'année 1798-1799 survient l'accusation d'athéisme. L'article sur le *Fondement de notre croyance en une divine Providence* qui sert de prétexte à l'accusation est écrit à la demande de Forberg et pour répliquer à son propre article sur le *Développement du concept de la Religion*. Mais l'accusation, en réalité, a des causes plus profondes; elle est l'aboutissement de la longue et opiniâtre campagne du journal des défenseurs « du trône et de l'autel », de l'*Eudæmonia*, contre le « jacobinisme » de Fichte. Nous avons eu sous les yeux ce recueil si rare, nous avons pu démontrer, grâce à lui, que l'*Appel au public* et la *Justification juridique* sont la riposte véhémente de Fichte aux menées perfides de ses ennemis mortels. Et les *Rappels*, *Réponses*, *Questions* — leur nom l'indique assez — sont à leur tour une réplique aux principaux contradicteurs de Fichte dans le grand débat provoqué par l'accusation, à Heusinger, à Dedekind, à Eberhard, à Jacobi, à Reinhold.

Nous arrivons à l'année 1800. — Fichte persécuté, en exil, s'est réfugié à Berlin. Le premier ouvrage qu'il publie, pour rentrer en scène, la *Destination de l'homme*, est l'annonce d'une

nouvelle lutte, contre le Romantisme cette fois. Pourtant, le Romantisme était né en quelque sorte sous l'égide de la *Théorie de la Science*. Nous avons consacré tout un chapitre à l'établir et à faire voir comment Frédéric Schlegel et Novalis avaient commencé par être des disciples authentiques et enthousiastes de Fichte. Mais rapidement, sous l'influence du vieux Jacob Bœhm et du physicien Ritter, le Romantisme, avec Novalis, avec Schleiermacher, puis avec Schelling, avait dégénéré en mysticisme et en naturalisme. C'est au Romantisme sous cette nouvelle forme, au Romantisme accusé de trahir la bonne cause que Fichte vient de jeter le gant. Voilà pourquoi la *Destination de l'homme* a mérité la haine des romantiques et les attaques de Schleiermacher.

Faut-il à cette même date rappeler en passant les pamphlets contre Reinhold et contre Nicolaï? Faut-il rappeler ce projet d'un *Institut critique* sur lequel nous avons cru devoir insister parce que nous avons pu nous procurer des documents inédits sur un épisode mal connu de la vie de Fichte et parce qu'il marque le début de la scission entre Fichte et les romantiques, mettant dans une si curieuse lumière les premières rivalités entre Fichte et Aug. W. Schlegel, Tieck, Schleiermacher.

Nous n'insisterons pas non plus, pour l'instant, sur cet audacieux *État commercial fermé*, livre d'actualité s'il en fut, qui répondait aux préoccupations les plus urgentes du moment, au conflit du mercantilisme et du libre-échangisme, et en trouvait la solution dans la doctrine économique de la Révolution française.

Mais voici apparaître, toujours à la même époque (1800-1801), le grand débat philosophique du temps, Fichte contre Schelling, le maître contre son disciple et son « commentateur ». Désormais toutes les expositions nouvelles de la *Théorie de la Science*, tous les développements qu'elle présentera auront pour unique objet de répondre aux expositions et aux développements de la *Philosophie de la Nature*. Contre le Dogmatisme ressuscité de Schelling, Fichte défend, avec une âpre ténacité, les principes de la *Critique*. On s'est laissé souvent prendre aux apparences, on a parcouru d'un regard superficiel ces expositions, si difficiles à entendre, de la *Théorie de la Science*, qu'à partir de 1800 Fichte multiplie. Surpris du contraste qu'elles offrent pour le contenu et pour l'expression avec la théorie fondamentale de 1794, on s'est empressé — trop vite — de conclure à l'existence d'une seconde philosophie qui serait le reniement de la première, comme si un

esprit de la trempe de Fichte pouvait se contredire si grossièrement, comme si lui-même n'avait pas déclaré que sa nouvelle exposition n'apportait pas le moindre changement à son système primitif.

On n'oubliait qu'une chose, la rivalité de Schelling et de Fichte. Il suffisait de lire attentivement la série des ouvrages de Schelling parus de 1801 à 1809 et de les confronter avec les *Expositions* et les *Leçons* de Fichte de 1801 à 1813 pour se convaincre que l'auteur de la *Théorie de la Science* était demeuré fidèle à lui-même.

Parce que Fichte posait de nouveaux problèmes dans de nouveaux termes, Schelling, de son vivant déjà, l'accusait d'avoir changé de philosophie pour prendre la sienne. L'accusation subsiste encore; mais s'il l'avait fait, c'était à dessein et pour les besoins de sa polémique contre la *Philosophie de la Nature*. En réalité, loin de renier ses principes, il les affirmait avec plus d'énergie que jamais, ne cessant de lutter pied à pied pour défendre l'esprit de la *Critique* contre les prétentions du néo-dogmatisme de Schelling.

Nous croyons avoir fourni cette preuve d'une manière qui ne laisse place à aucun doute.

Ainsi l'*Exposition de la Théorie de la Science* de 1801 répond à l'*Exposition de mon système de Philosophie* de Schelling (1801); au *Bruno* et à l'*Exposition ultérieure du Système de Philosophie* de 1802 réplique la *Théorie de la Science* de 1804; les *Traits caractéristiques du temps présent* de 1804-1805, les *Leçons* de mai 1805 sur *l'Essence du savant et ses manifestations dans le domaine de la liberté* ont été suscités par les *Leçons sur la méthode des Études académiques*, professées par Schelling à Iéna en 1802 et éditées en 1803. En 1804 Schelling publie un petit traité intitulé : *Philosophie et Religion* et, dans l'hiver de l'année 1805-1806, Fichte ouvre son cours sur l'*Enseignement de la Vie bienheureuse ou Théorie de la Religion*, qui reprend le même problème et répond aux accusations proférées par Schelling contre la *Théorie de la Science*. Quand, après les années sombres de l'invasion et de la défaite, une fois la paix restaurée, Fichte remonte dans sa chaire, il poursuit encore sa campagne contre Schelling dans ses leçons sur les *Données de la conscience* de 1810.

Enfin, dans les derniers cours de 1812-1813 sur la *Théorie de la Science*, sur la *Logique transcendantale*, dans son second cours sur les *Données de la conscience*, dans ses leçons sur la *Théorie de*

l'État, il combat les idées que Schelling avait soutenues en 1809 dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la Liberté humaine*.

A chacun des moments de cette longue polémique, l'attitude de Fichte est toujours la même; il reprend le problème posé par Schelling et il le résout contre les prétentions de la *Philosophie de la Nature* par un retour à la *Critique*; il n'emprunte à Schelling sa forme et jusqu'à ses formules que pour le suivre et l'attaquer sur son propre terrain.

Si, comme on a dit, le chef-d'œuvre c'est l'œuvre de circonstance qui dure éternellement, nous croyons avoir montré que le mot s'applique exactement à l'œuvre de Fichte, et nous espérons du même coup avoir justifié la méthode monographique que nous avons suivie dans le présent ouvrage.

Nous avons divisé la vie de Fichte en un certain nombre d'actes; dans chacun de ces actes, conçu comme un drame à part, nous avons fait entrer l'œuvre de tel des maîtres de Fichte, ou de ses contemporains; tels ou tels événements qui ont exercé sur son existence ou sur sa philosophie une influence manifeste. Nous rencontrons, par exemple, les *Anti-Goeze* de Lessing, le mouvement d'enthousiasme puis de réaction que provoqua en Allemagne la Révolution française, en particulier le livre de Rehberg; les doctrines de Jacobi, de Reinhold, de Maimon, de Schulze avec leurs objections à la *Critique* de Kant; par exemple encore tous les incidents des Universités d'Iéna et de Berlin avec leurs Ordres d'Étudiants, avec leur Sénat académique[1]; la campagne de l'*Eudæmonia;* Schiller et son esthétique; Schelling et le Romantisme; les théories contemporaines du Droit; la franc-maçonnerie et l'œuvre de Fessler; les projets d'Institut critique de Schlegel, les satires de Jean-Paul et de Nicolaï; la situation économique de la Prusse avant *l'État commercial fermé*; la doctrine économique de la Révolution et de Babeuf; les cours de A.-W. Schlegel à Berlin; les relations de Fichte avec Schleiermacher, Jean de Müller, etc. Il fallait, à nos yeux, pour l'explication de la philosophie et de la vie de Fichte, entrer dans ces détails; c'étaient là précisément ces circonstances qui ont été l'occasion des œuvres et des actes du philosophe; et si, conformément à l'idée de Fichte, le progrès même de la pensée exige une série de chocs et de réflexions, c'étaient là, pour ainsi parler, les divers

1. Et nous avons eu, ici encore, la bonne fortune de pouvoir consulter et produire des documents inédits.

chocs, les diverses excitations qui devaient déterminer le progrès de sa réflexion philosophique et la direction de sa doctrine.

Indépendamment même de Fichte, le récit de ces événements, la description de ces différents milieux nous a paru avoir un intérêt propre qu'augmentait encore la rareté, souvent même le caractère inédit des documents consultés par nous et que nous apportions; nous avons voulu faire profiter des résultats de nos recherches tout lecteur attentif à ce moment capital de l'évolution intellectuelle et politique de l'Allemagne.

De même, nous n'avons pas craint d'analyser avec quelque détail la plupart des ouvrages pratiques de Fichte et d'en citer de longs passages. Il nous a paru qu'il y avait à cela un double intérêt. D'abord, parce que pour faire revivre la physionomie de Fichte rien ne valait mieux que de mettre sous les yeux du lecteur les écrits, les discours qui ont, à proprement parler, constitué les actes mêmes du penseur et qu'une exposition indirecte, voire un simple commentaire eût singulièrement affadis, ensuite parce qu'il nous a paru important de faire connaître au public français, en les traduisant, des textes dont l'accent résonne encore à nos oreilles comme s'ils étaient d'hier, dont la portée atteint jusqu'à l'actualité et qui cependant, dans leur langue originale, n'ont retenu l'attention que de quelques spécialistes.

Du contact des événements et comme du son immédiatement perçu de la voix se dégage la personnalité de Fichte.

Le caractère de Fichte se présente-t-il comme simple et uniforme? Les multiples incidents qui le mettront aux prises non seulement avec les autorités de l'Église et de l'État, mais avec les étudiants, avec ses collègues d'Iéna et de Berlin, le montrent cassant, austère, inflexible, hautain, de relations difficiles; mais son orgueil est fait de candeur, il est capable de faiblesse, il est jovial, il sait charmer, il fait « désirer son commerce ». Ses principes deviennent passions, il est amoureux de liberté et farouchement autoritaire, doctrinal avec intransigeance, et son dogmatisme est entièrement fait de critiques et de polémiques; d'un esprit aussi ouvert aux idées qu'étroitement fermé aux suggestions de telle ou telle personne; d'une volonté qui fonçait sur les obstacles, mais qui se laissait renverser par eux; son style obscur est souvent d'une éloquence entraînante; son cosmopolitisme avéré s'allie à un patriotisme ardent; son idéalisme intempérant dans la théorie s'accompagne dans la pratique d'un

réalisme presque terre à terre; généreux incontestablement, il a pourtant de fortes haines; parfaitement maître de lui d'ordinaire, il se laisse aller parfois aux plus violents emportements.

Le secret de ces contradictions? Fichte, l'un des hommes en apparence les plus agités à tous les vents, est en réalité un de ceux qui ont eu le plus de racines en soi. Les circonstances souvent tragiques — quelques-unes d'entre elles sont d'une immense répercussion sociale et l'Europe en subit encore l'ébranlement — ont servi à manifester sous des aspects divers et complexes sa personnalité; elles ne l'ont pas faite. C'est pourquoi, à travers toutes ces contradictions, Fichte réalise l'unité de vie la plus complète. Fidèle d'un bout à l'autre à l'idéal de sa jeunesse, luttant de toutes ses forces pour le triomphe d'une foi inébranlable en la Liberté et en la Raison, créant enfin un système, le Moralisme, qui, suivant sa propre maxime, est l'expression même de l'homme, il a donné au monde l'exemple, toujours rare, d'un philosophe ayant pleinement vécu sa philosophie.

III

Par là aussi se détermine la place qui revient à Fichte dans l'histoire. On peut dire d'un mot qu'il a été, en Allemagne, le missionnaire des idées de la Révolution, et c'est ce qui rend sa personnalité si intéressante pour nous autres Français.

On a souvent répété que Kant, dans sa *Critique*, avait en quelque sorte donné la théorie des principes de la Révolution française. Il a, en effet, dégagé l'idée de la Raison pratique, et il en a fait le centre de sa philosophie. L'individualisme de la Morale kantienne en particulier repose tout entier sur la dignité de la personne humaine, sur son caractère de « fin en soi », expression même de la valeur absolue de la liberté, Or, c'est au nom de la liberté, au nom de la dignité humaine qu'a été faite la Révolution de 1789. Mais Fichte, disciple authentique de Kant, est, à proprement parler, le philosophe de la liberté; il mérite donc à ce titre déjà, lui aussi, d'être appelé un théoricien des principes de la Révolution. Fichte ne s'en est pas tenu à des abstractions; lui qui ne séparait pas la pensée de l'action, il a travaillé sans relâche à la réalisation de son principe et il s'est fait en Allemagne vraiment l'apôtre de l'Idéal dont s'inspirèrent en France les promoteurs de la Révolution.

Son premier acte de penseur, celui par lequel il se signalait au monde à trente et un ans, est pour affirmer la Foi des temps nouveaux. *La Revendication de la liberté de penser auprès des princes de l'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici, avec prière de la distribuer à leurs prêtres*, est tout inspirée du souffle révolutionnaire; elle en a l'accent, elle en a le lyrisme, elle en a même le ton menaçant.

Plus significatives encore, parce que c'est une œuvre délibérée et mûrie, sont les *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*. Fichte y défend la Révolution contre ses détracteurs. Qu'on y prenne garde, ce n'est plus un appel aux princes, c'est déjà un appel au public, j'allais dire un appel au peuple, à son jugement mieux éclairé contre ceux qui le trompent et qui ont intérêt à le tromper. Il s'agit non pas d'une justification *philosophique*, mais bien d'une justification *politique* de la Révolution. Toute l'exposition des principes s'appuie sur le *Contrat social* de Rousseau; elle aboutit à affirmer la légitimité de la Révolution. Des principes, Fichte enfin va droit aux conséquences de la Révolution, aux conséquences les plus extrêmes que bien peu d'esprits entrevoyaient.

Les pages que Fichte a écrites, en 1793, sur l'esprit de classe dans la noblesse, chez les militaires, celles qui concernent la transformation nécessaire de la propriété foncière, source des plus injustes privilèges, ou encore les conditions du contrat de travail ou enfin les biens ecclésiastiques et la séparation de l'Église et de l'État sont pour son temps non seulement neuves et hardies, mais visiblement prophétiques.

Et que dire de l'espèce d'enthousiasme révolutionnaire qui perce presque à chaque page du livre et qui s'exprime jusque dans la violence de ses invectives à l'adresse des adversaires de la Révolution?

Les contemporains d'ailleurs ne s'y sont pas trompés. De ces deux écrits date la réputation de « jacobin », de « démocrate » qui valut à Fichte la haine du parti de la Contre-Révolution. Ce « jacobinisme » de Fichte, on l'invoquait quand on mettait obstacle à sa nomination de professeur à Iéna; et, à peine le philosophe installé dans sa chaire, on l'accusait déjà d'y faire de la propagande révolutionnaire. La campagne contre « la Morale pour les Savants », à propos des *Conférences* du dimanche, est le second épisode de la lutte : Fichte se voit nettement accusé de vouloir substituer au culte officiel du Christ le culte révolution-

naire de la déesse Raison, de pousser la jeunesse à la révolte, de prédire la disparition prochaine des rois et des princes. En dépit d'une première défaite, cette campagne se poursuit tenace, violente, jusqu'au jour où le gouvernement, effrayé, cède ; et c'est l'accusation d'athéisme et c'est l'exil de Fichte.

En suivant la série des lettres de Fichte à Gœthe, on voit dès les premiers mois, presque dès les premiers jours de son arrivée à Iéna, Fichte se débattre contre les menées occultes de ceux qui le dénoncent comme un démocrate, comme un ennemi « du trône et de l'autel », et qui, dans l'ombre, par la calomnie, cherchent à le discréditer dans l'esprit du gouvernement. On voit Fichte leur tenir tête, les défier de l'attaquer au grand jour, et revendiquer fièrement ses droits d'homme et de penseur. Loin de renier les écrits anonymes qui lui ont mérité ces haines, il s'en fait gloire, il rappelle qu'on en connaissait l'auteur quand, sans sollicitation de sa part, on l'a invité à venir à Iéna ; il offre sa démission si le gouvernement n'assure pas sa sécurité et ne punit pas ses détracteurs ; enfin, comme pour bien attester qu'il ne cède rien et ne répudie rien, il pousse la franchise jusqu'à la témérité et il annonce, lui fonctionnaire du duc de Saxe, la publication, sous son nom, d'une troisième partie de son ouvrage sur la Révolution française. Pour le dissuader de mettre à exécution son projet, il faut que ses trois protecteurs, Gœthe, Voigt, Hufeland, joignent leurs sollicitations, fassent un pressant appel à son amitié et lui représentent les difficultés qu'il va créer au gouvernement.

Fichte n'est pas moins affirmatif lors de l'accusation d'athéisme. C'est lui qui arrache les masques et qui dévoile au public, avec les véritables causes de l'accusation, ses véritables instigateurs. Il s'écrie : « Le mobile de l'accusation est clair, il est notoire — mais personne n'ose appeler la chose par son nom ; c'est donc moi qui tiens à la dire, car je ne suis pas homme à me cacher — je suis pour eux un démocrate, un jacobin. D'un pareil homme, on croit toutes les horreurs, sans plus de preuves. Contre lui toutes les iniquités sont permises,... ce n'est pas mon athéisme qu'ils poursuivent c'est mon démocratisme. »

Et sans doute, Fichte se défend énergiquement d'être un fauteur de troubles et même un démocrate, si l'on entend par là un partisan du gouvernement direct et immédiat du peuple par lui-même, mais il demeure toujours aussi fermement attaché à l'Idéal de la Révolution et il affirme sa conviction toujours avec la même

énergie. L'enjeu de la lutte où il est engagé, c'est précisément pour lui le triomphe de cet Idéal, le triomphe de la liberté contre le principe d'autorité, de la Raison et du progrès contre l'obscurantisme et la tradition. Il déclare, en propres termes, qu'on persécute en lui le représentant du libre examen parce qu'on voit dans le libre examen un danger pour la sûreté des États, une possibilité de réformes et même de révolution. Il dénonce, dès ce moment, l'alliance du trône et de l'autel.

Il va plus loin, il écrit à Reinhold que « si les Français n'obtiennent pas la suprématie la plus incontestée et n'arrivent pas, d'ici à peu d'années, à opérer un changement en Allemagne, ou du moins dans une notable partie de l'Allemagne, c'en sera fait, dans ce pays, de la sécurité pour quiconque aura la réputation d'avoir eu dans sa vie une seule pensée libre » (lettre du 22 mai 1799). Pouvait-il affirmer plus ouvertement sa foi dans les idées que représentait alors devant le monde la suprématie française, dans l'Idéal de la Révolution?

Comment douter d'ailleurs de l'esprit qui animait Fichte quand on voyait, en 1798, Perret, son ancien élève, secrétaire diplomatique de Bonaparte, communiquer à son maître son projet de réunion à la France de la rive gauche du Rhin qui, « en créant un nouveau lien entre les deux nations, devait offrir un asile aux amis de la liberté persécutés en Allemagne et préparer l'affranchissement de la Germanie », lui proposant d'instituer sur les bords du Rhin plusieurs écoles « dont les professeurs seraient des Allemands qui réuniraient le plus de connaissances et de talents à l'amour de la liberté ».

Qu'il ne s'agît pas là d'un projet sans suite, que le concours de Fichte fût réellement sollicité par la France, que Fichte, loin de le refuser, fût entré en négociations avec les autorités françaises, on n'en peut douter davantage.

C'est ainsi qu'Aug. Hörix écrit à Fichte de Mayence le 3 nivôse an VII de la République française une et indivisible : « L'effort de la Grande Nation pour attirer dans son sein des hommes d'un génie extraordinaire me fait espérer de pouvoir bientôt vous témoigner mon respect dans ma Patrie », et le même Hörix se dit chargé par Bernadotte de saluer Fichte et de lui demander son portrait. Si Bernadotte, ajoute-t-il, ne s'est pas adressé directement à lui, c'est qu'il trouvait dangereux pour Fichte « de laisser partir à l'adresse du philosophe des lettres écrites de sa main ».

Un autre correspondant, Kr., parle expressément des offres que

le gouvernement de Mayence aurait faites à Fichte. Et, en effet, il est question, dans une lettre du conseiller Yung, de démarches à Paris pour obtenir que l'Université de Mayence pût compter Fichte au nombre de ses professeurs officiels. Yung déclare en terminant qu'il met tout son espoir dans le ministre et qu'il avertira Fichte du résultat des négociations aussitôt qu'il aura des nouvelles de Paris. Nous n'avons pas les lettres de Fichte à Yung, mais il est difficile d'admettre qu'il ne fût pas consentant et que ces négociations aient été entamées à son insu.

Si l'on rapproche d'ailleurs la date de ces lettres (sept. et déc. 1798) de celle du rescrit prononçant la confiscation du *Journal philosophique* à la suite de l'accusation d'athéisme (19 nov. 1798), si l'on se souvient de la fameuse lettre à Voigt dans laquelle Fichte déclare qu'en cas de blâme il quittera l'Université d'Iéna et entraînera dans sa retraite un certain nombre de collègues, qu'il est question d'un nouvel Institut, que leur projet est tout prêt et qu'ils pourront espérer de trouver là-bas et le centre d'action qui maintenant leur manque à Iéna et la considération qu'on leur y aurait refusée, il est impossible de ne pas être frappé de la coïncidence et de ne pas voir dans la menace de Fichte une allusion aux propositions qui venaient de lui être faites.

L'acquiescement de Fichte paraît donc démontré; il est significatif à la fois et que Fichte ait été l'objet de pareilles sollicitations et qu'il y ait donné son adhésion. Seul son « amour de la liberté », comme disait Perret, c'est-à-dire, au fond, son culte pour l'Idéal de la Révolution, peut expliquer le fait.

Fichte n'est d'ailleurs pas l'unique témoin que nous puissions invoquer en cette affaire. Et si l'on était tenté de supposer qu'en attribuant à son « jacobinisme », à son « démocratisme » les persécutions dont il était la victime il s'abusait sur les intentions de ses ennemis, il suffirait, pour reconnaître qu'il n'avait pas tort, de parcourir l'*Eudæmonia*. Nous en avons à dessein donné de larges extraits, car la lecture en est instructive.

Bornons-nous à rappeler ici que l'*Eudæmonia* c'est, à proprement parler, le journal « du trône et de l'autel »; ses ennemis ce sont les écrivains qui travaillent à leur destruction, ce sont les jacobins; son refrain c'est que leur propagande s'exerce actuellement en Allemagne par l'entremise d'une cabale de philosophes et d'écrivains pour préparer, comme en France, par leur action littéraire, l'anarchie et la Révolution; sa mission c'est d'arracher leur masque à ces perturbateurs de la religion et de l'État. L'*Eudæ-*

monia ne cesse de dénoncer en Fichte le grand serviteur de l'Idole Raison, un agent secret de la Révolution dont la mission était de détruire le Christianisme en Allemagne; elle relate ses attaches avec le comte Gorani, un révolutionnaire de marque; elle l'accuse de pousser la jeunesse à la révolte contre les lois; elle l'appelle par ironie, en faisant allusion à ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, le grand *Rectificateur*, et, à propos de sa théorie sur la rupture des contrats et la légitimité de la Révolution, elle le compare à Cartouche, elle en fait « un Jourdan philosophe qui prêche tout haut son Évangile de guillotineur; elle met en garde le gouvernement de la Saxe contre ces métaphysiciens abstraits qui préparent le lit des jacobins en pratique; elle lui reproche son apathie; elle l'accuse presque de complicité avec Fichte, cet émissaire des jacobins, coupable de vouloir gouverner le monde et enseigner le peuple dans l'esprit de la Révolution après avoir, suivant le mot de Diderot, « étranglé le dernier roi avec les boyaux du dernier prêtre », finalement elle obtient de lui l'acte qui devait terminer brusquement la carrière de Fichte à Iéna.

Fichte, après s'être demandé s'il n'allait pas connaître le sort errant de Rousseau persécuté, a trouvé un refuge à Berlin. L'expérience qu'il vient de faire aurait pu l'assagir; il sait ce qu'il en coûte de passer pour un ami des idées de la Révolution française. Or, il n'est pas depuis un an à Berlin qu'il publie son *État commercial fermé*, le plus parfait de ses ouvrages, à ses yeux, on peut ajouter le plus audacieux. Nous en avons dit le sens général, c'est la première esquisse de l'État socialiste proposé comme remède au double mal économique du temps, le mercantilisme et le libre échangisme. Mais cette solution tout abstraite et idéale du problème, l'utopie que croyaient y voir ses contemporains, c'est une solution immédiatement applicable et qui avait déjà, au moins en partie, reçu son application, c'est la systématisation philosophique des principes économiques de la Révolution française que la Convention avait commencé déjà d'entrevoir et même de mettre en pratique.

Nous avons longuement insisté sur ce point : il est, croyons-nous, encore neuf et il est capital ; il explique le sens profond de l'*État commercial fermé*. Fichte, nous avons essayé de l'établir, a réellement cru découvrir dans une sorte de socialisme d'État la solution du problème économique que son temps posait avec une acuité singulière; il l'a cru à la fois parce que cette solution était

conforme aux principes de son système et parce qu'elle était une application, déjà partiellement réalisée, des principes de la Révolution. Fichte, très au courant des choses de France et qui s'y intéressait toujours d'une manière particulière, connaissait les théories économiques de la Révolution, il savait sans doute qu'un mois avant le 10 août, le 10 juillet 1792, Marat avait prononcé contre l'inégalité sociale un violent réquisitoire, qu'il avait annoncé le jour prochain où le niveau de la loi réglerait les fortunes; il savait que la question de l'alimentation du peuple — la question du pain — c'est-à-dire la réglementation du commerce des grains, était pour la Révolution une question vitale; que la Convention avait voulu fixer le maximum du prix des grains pour assurer à l'ouvrier un minimum de salaire et établir un juste rapport entre la journée de travail et le prix du pain; il savait comment elle avait résolu cette question. Il avait devant l'esprit le projet de loi du 26 juillet 1793 contre l'accaparement : l'établissement d'un contrôle sur les entrepôts, les caves, les greniers, un système de déclaration des quantités de marchandises allant presque jusqu'à la nationalisation du commerce; la fermeture commerciale proposée comme maintien de l'équilibre économique; il connaissait les lois du 3 mai 1793 sur la fixation du maximum des grains et farines, du 29 septembre sur la taxation légale des denrées qui tarifaient toute la vie économique de la nation, marchandises et salaires; il avait entendu parler des doléances des députés au sujet de l'agiotage et des mesures monétaires prises pour l'éviter.

Et ce sont là précisément les questions fondamentales dont traite l'*État commercial fermé*; ce sont les solutions mêmes qu'il préconise. Il y a plus; quand Fichte expose sa théorie des frontières naturelles, il s'inspire directement du souffle de Danton, déclarant la France inachevée et les limites où elle devait atteindre « *marquées par la Nature* à l'Océan, au bord du Rhin, aux Alpes, aux Pyrénées »; il se proclame partisan des guerres entreprises par le gouvernement jacobin, de manière à être compris de tous.

Comment donc admettre qu'en écrivant son ouvrage Fichte ne soit pas demeuré fidèle à l'idéal révolutionnaire. Lui qui, né du peuple, avant l'explosion de la Révolution française, dans sa nuit sans sommeil de 1788, dénonçait déjà avec tant de pénétration et de véhémence les iniquités sociales de son pays et de son temps, ne pouvait manquer de voir que le véritable moyen de

salut était d'introduire en Prusse l'esprit de justice et de liberté.

Fichte d'ailleurs n'ignorait pas la hardiesse de son ouvrage; il n'ignorait pas que si l'oppression de la pensée ne retombe en général que sur une élite en somme peu redoutable, et ne fait guère que des martyrs, l'oppression économique touche à des besoins vitaux en présence desquels il n'y a pas d'indifférents; que lorsqu'elle devient consciente, elle déchaîne les révolutions; il n'ignorait pas qu'à dénoncer un pareil régime on menaçait des intérêts qu'on ne lèse pas impunément; il n'ignorait pas que, pour l'avoir essayé, Babeuf, auquel — nous croyons l'avoir établi dans notre livre — Fichte semble bien emprunter quelques-unes des idées les plus essentielles de son programme était monté sur l'échafaud. Cependant, conscient de son audace, il osait proposer à un ministre de la monarchie prussienne, et comme une application de la *Théorie de la Science*, la solution révolutionnaire du problème économique et il déclarait gravement indigne du nom de philosophe celui qui tiendrait ses théories pour un simple jeu d'esprit.

Six années ont passé; la guerre a éclaté; la Prusse connaît les heures les plus sombres de son histoire. Elle connaît toutes les humiliations de la défaite; elle subit la domination de Napoléon. Situation singulièrement embarrassante pour Fichte, semble-t-il. Quelle va être l'attitude de celui qui avait un jour souhaité la suprématie de la Nation française afin de sauver la liberté menacée, et qui recevait alors un si cruel démenti?

Fichte, voyant l'Allemagne menacée du despotisme par celui-là même qui, à ses yeux, aurait dû être son libérateur, est devenu le patriote ardent que l'on sait; il offre au roi le secours de son éloquence pour enflammer les cœurs; il veut sa place sur les champs de bataille comme orateur aux armées; on la lui refuse; il n'en devient pas moins celui dont le nom symbolise la régénération de la Prusse et du peuple allemand tout entier. Les *Discours à la Nation allemande* marquent une époque de l'histoire et Fichte est l'homme que glorifiaient, récemment encore, en ces années d'anniversaire, ceux qui saluaient l'heure de leur réveil national.

Fichte, devenu le plus mortel ennemi de la domination française, a-t-il donc enfin reconnu son erreur, et sa soudaine volte-face est-elle l'expression de son tardif repentir?

Examinons les faits. En 1804, dans les *Traits caractéristiques du Temps présent*, Fichte déclare encore « que la Patrie de l'Euro-

péen, c'est l'Europe en général et dans l'Europe, l'État qui est à la tête de la civilisation; que l'État qui se trompe peut disparaître sans dommage pour le monde, que les fils de la terre peuvent bien voir leur patrie dans le sol et rester citoyens de l'État tombé; mais que l'esprit, fils du soleil, se tournera invinciblement là où brillent la lumière et le droit; et qu'avec ce sens cosmopolite il peut être bien tranquille pendant l'éternité des siècles ».

On devine, sans qu'il y ait lieu d'insister, le sens de ces paroles; on devine de quel État Fichte veut parler quand il fait allusion aux États qui tombent — et à quel peuple il pense quand il se tourne vers la lumière et le droit.

Le cosmopolitisme de Fichte c'est, ici encore, l'expression de sa fidélité aux idées de la Révolution française et à son humanitarisme. On en retrouve d'ailleurs l'écho dans son *Dialogue sur le Patriotisme et son contraire*, écrit à la veille de la guerre, au mois de juillet 1806; il y déclare que le vrai patriote est le vrai cosmopolite, celui qui cherche à réaliser, dans son pays, les fins de l'humanité, la justice et la liberté.

La guerre a éclaté. C'est Iéna, c'est Auerstædt, puis Prenzlow et Lubeck; c'est, en un mois, l'écrasement de l'armée prussienne et l'entrée triomphale de Napoléon à Berlin.

Fichte a compris la leçon des choses. Pour en faire saisir la signification éternelle à ses contemporains, il se sert de l'histoire. il a relu le *Prince* de Machiavel, il l'a commenté : en matière de relations de peuple à peuple, il n'y a pas de fraternité et pas d'humanitarisme qui vaille; le voisin est pour le voisin un ennemi toujours désireux de s'agrandir à ses dépens, toujours disposé à étendre, contre lui, sa sphère d'influence. Le peuple qui accepte son infériorité, sous quelque rapport que ce soit, signe sa propre déchéance : il est une proie désignée pour celui qui a su augmenter sa puissance; le plus sûr moyen de conserver la paix c'est, suivant le vieil adage, d'être prêt à la guerre; personne ne sera tenté de tirer l'épée du fourreau contre celui dont il sait que l'épée est d'aussi bonne trempe que la sienne. Le prince, en tant que prince, n'a pas le droit, au nom d'un idéal, de s'écarter de ces règles éternelles que la Raison prescrit pour la gestion des États; il n'a pas le droit de dire — pour excuser le mal que sa négligence a pu causer à son peuple : j'ai cru à l'humanité, à la fidélité, à la loyauté. Libre à lui de le faire, en tant qu'homme dans ses relations avec les hommes; comme prince, cela lui est

interdit; il ne lui est pas permis de risquer sur cette croyance l'avenir de la Nation.

Ces vues de Machiavel sur l'art politique, ces « vues fortes et sérieuses », Fichte tient à les remettre sous les yeux de son siècle pour son édification. Il lui rappelle que la philosophie de la fin du XVIIIe siècle, merveilleusement servie par la Révolution française, a propagé partout, dans les Cours et les Cabinets, les doctrines humanitaires, et il leur reproche maintenant d'avoir été déprimantes. Il ne renie pas sans doute les principes des droits de l'homme, de la liberté, de l'égalité qui sont devenus et qui doivent rester la Charte inviolable de toutes les Constitutions, mais il déclare que dans les relations d'État à État ces principes sont insuffisants, qu'ils peuvent être un danger et une duperie. Il faut ici, dit-il, suivre Machiavel.

Machiavel opposé, en matière de politique extérieure, à la Révolution française, tel est, pour Fichte, l'enseignement de la guerre de 1806. Faut-il en conclure que Fichte a abdiqué alors les croyances de toute sa vie?

Dans son second *Dialogue sur le Patriotisme*, écrit celui-là en pleine guerre, en juin 1807, l'interlocuteur de Fichte, lui rappelant les conclusions de son premier dialogue, lui dit : « Voilà ce que vous pensiez, il y a un an, au moment de la plus profonde et de la plus sûre des paix. J'espère que vous avez changé d'avis », et le vrai patriote (Fichte) lui répond : « Ma pensée n'a pas changé, elle trouve seulement nécessaire d'étendre son application à de nouveaux objets. Quand il y a dans une famille des différends, on attend, pour les vider, que la famille ne soit plus en danger. Quand la guerre met en question l'existence même de l'État, l'heure n'est plus aux discussions. Chacun se doit au salut de l'État en péril qui symbolise la Nation. Profiter de la rigueur des temps pour essayer d'imposer sa conviction serait la pire des impiétés. »

Mais les convictions de Fichte, au fond, sont demeurées les mêmes.

Quand il relisait le *Prince* de Machiavel à l'usage de ses contemporains et alors même qu'il en opposait les principes à certaines idées qui venaient de la Révolution, Fichte, qui était tout imbu du *Contrat social*, ne se souvenait-il pas de la maxime de Rousseau : « En feignant de donner des leçons aux rois, il (Machiavel) en a donné de grandes aux peuples. Le *Prince* de Machiavel est le livre des républicains. » On peut vraiment se le demander quand

on voit le titre des deux fragments politiques que Fichte écrivait au lendemain même de la lecture de Machiavel en 1806-1807, l'*Épisode sur notre siècle, tiré d'un auteur républicain* et la *République allemande au commencement du XXIIe siècle, sous son cinquième président.*

Qu'entre la sentence de Rousseau et le titre de ces *Fragments* il y ait autre chose qu'une coïncidence fortuite, c'est ce qui ressort de leur lecture même.

Le commentaire de Fichte sur quelques passages caractéristiques du *Prince* contient, contre l'attitude de certains princes, de certains ministres, des critiques d'une vivacité singulière et l'allusion aux princes et aux ministres de l'Allemagne est à peine voilée; on y sent comme un appel à la révolte.

Or l'*Épisode* dénonce précisément les fautes et la corruption de ces princes, de ces ministres, de cette noblesse; il dépeint, avec une sorte de complaisance amère, tous leurs vices, luxure, cupidité, lâcheté; il les accuse expressément de collusion avec l'envahisseur et de trahison envers le peuple, considéré par eux comme un objet de propriété, comme le jouet de leur bon plaisir; il les rend responsables de tous les malheurs de la patrie.

Et la *République allemande* annonce la révolution qui a puni leurs fautes en détruisant les privilèges dont ils avaient si tristement abusé, la révolution qui, sous l'impulsion de quelques justes, a réorganisé la Nation sur des bases nouvelles, sur les bases de la Raison, en proclamant l'égalité d'origine de tous les citoyens, en leur assurant la culture intégrale, condition de toute régénération du peuple, en instituant une sorte de religion laïque, en déclarant enfin le Catholicisme, sous sa forme et avec sa hiérarchie actuelles, comme « Papisme », incompatible avec l'existence d'un État libre.

Après cela, il est impossible de soutenir encore que Fichte fût à cette heure, même en pensée, infidèle à l'Idéal de sa jeunesse et que le souffle ardent de l'esprit révolutionnaire fût éteint dans son cœur.

Mais voici venir 1813. Dans la partie que la Prusse engage, c'est le sort même de l'Allemagne qui se joue. Celui qui, au nom des véritables intérêts nationaux, s'élevait, dans son premier *Dialogue sur le Patriotisme,* contre les dangers du particularisme, ne pouvait manquer de se ranger du côté de l'État qui symbolisait alors les destinées de la Nation. Saxon d'origine, Fichte se fait le héraut de la Prusse. Qui pourrait suspecter les sentiments patrio-

tiques et loyalistes de celui qui avait prononcé les *Discours à la Nation allemande*? Quand il s'agit de la guerre pour l'indépendance, qui refuserait à Fichte l'honneur d'avoir réveillé l'esprit national dans son pays; qui pourrait, sans injustice, lui contester son titre de bon, de grand Allemand?

Et voici le paradoxe. Celui qui a tant contribué à préparer en Allemagne l'affranchissement de la domination étrangère, au lendemain du jour où le roi a lancé son fameux *Appel à mon peuple* et proclamé la guerre pour l'indépendance, écrit, dans un *Fragment politique*, les lignes qu'on va lire :

« Si nous ne gardions pas sous les yeux ce que l'Allemagne doit devenir, on n'attacherait pas grande importance à ce que celui qui gouvernât une partie de l'Allemagne fût un maréchal français, comme Bernadotte, qui, au moins autrefois, a vu flotter devant son esprit les images enthousiasmantes de la liberté, plutôt qu'un noble allemand, bouffi d'orgueil, sans mœurs, d'une brutalité et d'une arrogance éhontées. »

On a bien lu. Un ancien maréchal français à la tête d'une partie de l'Allemagne parce qu'il a connu l'enthousiasme révolutionnaire, voilà l'hypothèse qu'envisage l'auteur des *Discours à la Nation allemande* en 1813, à l'heure même où la Prusse lève l'étendard de la révolte contre le joug napoléonien. Et sans doute il y a dans sa pensée une réticence, mais il y a aussi un regret; il suffit de voir la façon dont il qualifie le « noble allemand » pour être convaincu de quel côté vont les sympathies de Fichte. La phrase sur Bernadotte n'est pas seulement significative par elle-même, elle est significative par le reste du *Fragment* dont elle est tirée.

Il est écrit, nous venons de le dire, sous le coup de l' « *Appel à mon peuple* ». Cet *Appel* qui exaltait Steffens et Schleiermacher, Fichte l'accueille avec la plus grande réserve; il le discute. D'abord, Fichte se méfie du gouvernement qui l'a lancé, le même qui a conclu avec Napoléon l'alliance qualifiée par lui d'immorale et à propos de laquelle il déclare qu'il eût mieux valu pour la Prusse périr que de la subir : il se méfie d'une guerre qui pourrait n'être destinée qu'à servir la politique et les intérêts particuliers d'une « dynastie » ou d'une coalition de princes. Le « mon peuple » ne lui dit rien qui vaille; il proteste avec énergie contre cette appellation; il ose s'écrier à la face du roi, son maître : « Quand un prince qui est lui-même au joug en appelle à son peuple, cela ne signifie-t-il pas : voulez-vous vous battre pour

être mes *valets* à moi seul et non pas ceux d'un étranger? On serait fou de le suivre ». Le peuple, en effet, n'est pas la propriété du roi, Fichte l'a dit ailleurs, il le répète ici ; le peuple n'est pas un héritage dont on dispose au gré de son bon plaisir. « Un peuple d'esclaves n'est pas possible » ; le peuple est souverain et le roi n'est que son serviteur. Toute guerre qui ne serait pas une guerre nationale, une guerre pour reconquérir la liberté du peuple, pour l'affranchir de son esclavage, est donc une guerre impie. Qu'on lise ces pages où Fichte réclame pour le peuple, et avec quel accent, le droit à la liberté civile et à la justice, où il réclame des princes un régime constitutionnel qu'il *sait qu'ils ne voudront pas lui donner*; où il déclare que la maxime de la royauté héréditaire est vraiment contraire au droit et contraire à la raison, qu'un peuple s'appartient à lui-même et que la forme idéale de la Constitution c'est la République; où il se prononce contre le régime des armées permanentes, régime de conquête et d'oppression dont la sécurité trompeuse aboutit aux catastrophes et où il propose, pour assurer l'indépendance du peuple allemand, l'institution d'une armée nationale; où il affirme enfin que l'unité de l'Allemagne ne peut lui venir du dehors, du secours providentiel de quelque nouveau Bonaparte, d'un maître, mais d'elle-même, de la conscience qu'elle aura prise de sa mission : représenter devant le monde le règne de la justice et de la liberté, fondé sur la reconnaissance de l'égalité de tous ceux qui ont une face humaine, et l'on reconnaîtra que les sentiments de Fichte n'ont jamais varié et qu'il n'est pas un seul moment infidèle aux principes de la Révolution française.

Mais alors que signifie la haine de Fichte contre Napoléon, que signifie toute son ardente campagne pour créer un esprit allemand, une unité allemande, pour libérer l'Allemagne de l'oppression étrangère?

Fichte n'a jamais cessé de croire à la vertu de l'Idéal révolutionnaire, mais l'exemple que lui a donné la France subjuguée par Napoléon a inspiré sa conviction que si le peuple français, un moment porteur de l'Idéal, avait, dans sa lutte pour le droit, versé le meilleur de son sang, il n'était, au fond, pas capable de liberté; il avait, suivant Fichte, toujours besoin d'un maître, et, tous les dix ans, de changer de maître. C'est au peuple allemand, né pour la liberté, vraiment autochtone — pour Fichte toute son histoire et toute sa littérature l'attestent — que devait revenir en réalité la mission d'éducateur de l'humanité, un instant remplie par les

Français; lui seul était capable de porter le flambeau allumé par la Révolution française, pour éclairer le monde, et d'assurer le triomphe de la justice et de la liberté sur la terre.

Telle est, sinon la lettre même, du moins l'esprit de cette leçon sur la *Guerre légitime* par laquelle Fichte annonçait à ses auditeurs la guerre pour l'indépendance. Et c'est dans cette leçon qu'il dénonçait en Napoléon l'ennemi national et l'ennemi du genre humain. Mais ici encore de quoi l'accusait-il donc? Du crime en comparaison duquel l'assassinat du duc d'Enghien ne comptait pour rien, d'avoir trahi l'Idéal de la Révolution.

Doué, comme il l'était, du génie, doué aussi d'une volonté de fer, Napoléon eût pu chercher à inculquer au peuple français la notion de la liberté que ce peuple avait entrevue, mais pour laquelle, croyait maintenant Fichte, il n'était pas adapté. C'était l'apprentissage de quelques générations, et Napoléon aurait pu se donner pour tâche de faire régner la liberté dans le monde. Il aurait été un grand bienfaiteur de l'humanité, son « libérateur ». Mais il lui avait manqué l'étincelle de l'esprit, le sens de la moralité. Au lieu du règne de la liberté, il avait rêvé d'établir, sur des bases du despotisme en France, sur les bases de l'Empire, le despotisme universel. A ce titre, il représentait, aux yeux de Fichte, le royaume du diable, le mal moral, et il fallait l'exterminer sans merci.

Ainsi jusque dans sa lutte contre Napoléon, Fichte n'a pas renié sa foi première. Tout le secret de son patriotisme a consisté à vouloir transférer à la Nation allemande la garde de l'Idéal que la Révolution française avait proclamé à la face du monde, que l'Empire français avait commis, selon lui, le sacrilège de profaner. Et dans l'ardeur de sa campagne pour refaire l'âme du peuple allemand en lui enseignant l'Idéal de la liberté et du droit, on retrouve chez Fichte, au seuil de la vieillesse, l'enthousiasme pour les idées mêmes qui avaient enchanté sa jeunesse. Fichte, dans sa vie, n'a pas plus changé d'attitude que, dans sa philosophie, il n'a changé de système. D'un bout à l'autre de sa carrière, Fichte est resté fidèle à lui-même. Il a voulu être et il a été l'apôtre du nouvel Évangile : l'Évangile de la Liberté[1].

Juillet 1914.

1. C'est le titre même d'un recueil de pensées de Fichte, paru chez E. Diederichs, Iéna et Leipzig, 1905. *Erzieher zu Deutscher Bildung*, III. Bd. *J. Gottlieb Fichte, Ein Evangelium der Freiheit*, hgg. und eingeleitet von Max Riess, mit Portrait.

LIVRE PREMIER

LA JEUNESSE DE FICHTE

CHAPITRE I

LA JEUNESSE

A. *FICHTE DANS SA FAMILLE.*

« Vous ne parlez que de vos foires, vous ne parlez pas de conscience et de liberté. » Cette apostrophe, qu'on croirait sortie de la bouche d'un philosophe, est la réponse de Gustave-Adolphe aux doléances des bourgeois de Leipzig que son épée avait affranchis.

Ayant traversé en triomphateur, par un froid glacial, la Poméranie, la marche de Brandebourg, la Saxe, il venait de remporter, en 1631, sur Tilly la victoire de Leipzig.

Ce fut sans doute au cours d'un des engagements préliminaires de cette bataille que, dans les environs du village de Rammenau, entre Dresde et Bautzen, sur le chemin de Bischofswerda à Elstra et à Camenz, était tombé, grièvement atteint, un vaguemestre de cette armée puritaine, portant ce nom de Fichte qui devait, cent cinquante ans plus tard, symboliser la libre pensée et la défense de la patrie allemande. Le soir, les habitants du village, protestants eux aussi, et qui avaient souffert de la domination catholique, recherchèrent les blessés de l'armée libératrice; l'un d'eux, connu pour sa piété — il avait, au péril de sa vie, caché dans sa maison des coreligionnaires persécutés — recueillit le vaguemestre Fichte; il le soigna si bien qu'il finit par l'arracher à la mort. Remis de ses blessures, après de longues souffrances, Fichte reconnaissant épousa la fille de son sauveur. Le vieillard avait perdu ses fils dans la guerre religieuse; Fichte devint son unique héritier et fut la tige d'une nombreuse famille qui rapidement se dispersa. Un seul de ses descendants était demeuré au village, possesseur du champ et de la maison des ancêtres, et, de son état, bonnetier; il fut l'aïeul du

philosophe. Il eut un fils, Christian, dont il rêvait de faire un grand commerçant; il l'avait envoyé à la ville voisine, à Pulsnitz, en apprentissage chez un fabricant de rubans, Jean Schurich. Là, Christian devint l'homme de confiance, le familier de la maison, et gagna l'amour de la fille du maître. Mais, pour vaincre la résistance d'un père orgueilleux de sa bourgeoisie, voyant dans le mariage de sa fille avec un simple employé une sorte de mésalliance, il fallut aux jeunes fiancés l'obstination d'une volonté inflexible et la constance d'une affection qui, durant plusieurs années, ne se démentit pas. Ils obtinrent enfin la permission de se marier : toutefois, dans sa vanité blessée, Schurich exigea qu'ils quittassent la fabrique et la ville. Christian retourna dans son village et employa une partie de la dot de sa femme à se faire bâtir une petite maison.

Dans cette maison où venait à peine de s'installer le jeune ménage naquit, le 19 mai 1762, le premier enfant, un fils qui reçut le nom de Johann-Gottlieb. Johann-Gottlieb ressemblait, dit-on, d'une manière frappante à sa mère; il avait hérité d'elle non pas seulement les traits du visage, mais les dispositions du caractère : une âme religieuse, un cœur passionné, un immense orgueil, une volonté tyrannique qui, dès sa plus tendre enfance, se manifesta par des hurlements de colère, — on l'appelait le « braillard aux jambes cagneuses » —, ou par une résistance obstinée aux ordres de ses parents[1].

Johann-Gottlieb eut cinq frères et une sœur. Cependant il vivait à l'écart et tout concentré en lui-même. A leurs amusements il préférait le silence des rêveries solitaires. Et quand, entraîné par son imagination vagabonde, il s'attardait aux champs jusqu'à la nuit, il trouvait, pour le reconduire à la maison paternelle, le berger du village qui ramenait son troupeau. Ce fut ainsi, au contact même des choses, que s'éveilla sa réflexion; la nature fut son premier guide. Il eut ensuite pour maître son père, pour lequel il professait une affection singulière : le caractère, supérieur sans doute, mais violent et autoritaire de sa femme rendait à l'excellent Christian la vie souvent difficile; il fallait toute sa bonté et toute sa patience pour subir sans se plaindre l'humeur de sa compagne. Si jeune qu'il fût, le

1. Ces derniers détails sont empruntés à un livre paru en 1799, au moment de l'accusation d'athéisme, sous ce titre : *Les Apparitions de l'Ange Gabriel ou l'Ange Gabriel et Johann-Gottlieb Fichte en l'an VII des Révélations de Fichte* (*Die Erscheinungen des Engels Gabriel oder der Engel Gabriel und Johann Gottlieb Fichte. Im siebenten Jahr der Fichtischen Offenbarungen*), livre de diffamation mais certainement écrit par un familier de Fichte, très au courant de sa vie. (Voir *Kantstudien*, XVI. Bd. 4. Heft, p. 378, l'article de Hermann Nohl : *Miscellen zu Fichte's Entwicklungsgeschichte und Biographie*, II.)

petit Fichte avait deviné la souffrance secrète de son père. Il n'avait pu s'empêcher de comparer le calme et la douceur de celui-ci aux emportements de sa mère et de cette comparaison était née sa tendresse, une tendresse où son petit cœur mettait le sens d'une consolation; quant à sa mère, elle ne lui inspirait alors qu'une crainte respectueuse, une crainte qui finit par se tourner en révolte le jour où, devenu homme et prétendant à sa liberté, il opposa — quand elle entendait lui imposer une carrière qu'il n'avait pas choisie — volonté à volonté. L'intimité de Johann-Gottlieb et de son père rendait facile à ce dernier sa tâche d'éducateur : les versets de la Bible, les chansons et des légendes du pays faisaient l'objet de leurs entretiens. La leçon finie, le maître devenait un grand camarade. Mais ce n'était point en jeux bruyants que se passait la récréation, et le plus grand plaisir du jeune Fichte, sa récompense, était d'entendre raconter par son père quelques-unes de ces belles histoires dont le récit enivrait son ardente imagination : la narration d'un voyage en Franconie ou en Saxe, ou bien la description des bords riants de la Saale que Fichte apprenait ainsi à connaître et à aimer longtemps avant que, par deux fois, sa destinée l'y conduisît.

L'enseignement paternel, l'affection de plus en plus profonde qu'un incessant commerce créait entre le père et le fils, la simplicité de leurs conversations aidaient au développement précoce des facultés de Johann-Gottlieb.

C'était alors une coutume fort répandue dans les familles de la campagne de vouer au ministère sacré les enfants les mieux doués. Dans leur foi robuste, dans leur piété sincère les parents de Johann-Gottlieb ne concevaient pas pour un homme supérieur de fonction plus haute et plus noble. Déjà ils voyaient leur fils pasteur de village, de leur village peut-être, prêchant la parole de l'Évangile; déjà ils caressaient le rêve d'être un jour bénis de sa main. Et, dès ce moment, ils le préparaient à sa future mission en le chargeant matin et soir, à table, de lire la prière à la famille réunie. D'ailleurs la vocation de l'enfant semblait déterminée par les dons de sa nature même.

Il n'avait pas encore sept ans que déjà la conscience se manifeste en lui avec une force vraiment singulière comme en témoigne ce fait intéressant. En récompense de son travail et de sa conduite, Johann-Gottlieb avait reçu de son père un beau volume que celui-ci était allé tout exprès acheter à la ville : l'*Histoire populaire de Siegfried le Cornu*. C'était le premier livre qu'il avait entre les mains

depuis qu'il lisait la Bible et apprenait par cœur les chants nationaux. Il le lut avec avidité, il le relut, il le relut encore : ce livre était sa joie, sa passion, ses délices; il ne pouvait plus s'en séparer. Il y pensait tout le jour, il y rêvait la nuit, il négligeait maintenant ses études. Lui qui jusqu'ici n'avait mérité que des éloges connut alors les reproches et, plus d'une fois, il eut la honte d'être puni. Ce fut assez pour qu'il comprît sa faute et pour qu'il en détestât la cause. Après une courte lutte, il résolut de se séparer à jamais du livre d'où venait tout ce mal.

Il va donc chercher le volume : arrivé au bord du ruisseau qui coulait tout près de la maison, il regarde une dernière fois ce livre de récompense auquel il n'avait demandé qu'un plaisir permis par son père; tout plein de ses chers souvenirs il hésite encore un instant; mais la voix de sa conscience a parlé : la perdition le menace; il fait un dernier effort, il jette le livre à l'eau où le courant l'entraîne. C'est alors un véritable déchirement. Épuisé par la victoire qu'il vient de remporter sur lui-même, il fond en larmes. A ses sanglots le père, effrayé, accourt, lui demande pourquoi il pleure : « C'est le livre perdu »... Mais, l'enfant refuse de s'expliquer, et il reçoit une correction pour sa prétendue négligence. Du moins son cœur avait retrouvé la paix, il se remit au travail avec une ardeur nouvelle, avec une ardeur qui désormais ne se démentira plus. Le père — qui avait conservé comme un remords de sa violence — s'empresse de racheter le livre, et, tout joyeux, il apporte à l'enfant le prix de son application et de sa persévérance. Il est tout étonné de le voir pâlir, refuser le cadeau qu'on lui offre et supplier qu'on le donne à son frère.

Mais ce n'était pas seulement le caractère de Johann-Gottlieb, c'étaient aussi ses aptitudes et ses inclinations qui semblaient anticiper sa destinée. Pour lui la parole du Christ était vraiment la source de vie; il se nourrissait du prêche, il se répétait à lui-même le sermon, il le savait par cœur. Et quand, un jour, le pasteur qui affectionnait le petit Fichte dont il avait remarqué l'attitude recueillie et la piété singulière, lui demanda ce qu'il avait retenu du sermon précédent, l'enfant se mit à le lui réciter d'un bout à l'autre sans en passer un mot, sans en omettre une citation. Ce fut pour l'excellent homme une révélation. Il ne cacha pas sa joie, et, sur l'heure, il résolut de se charger de l'instruction du petit prodige. La réputation de l'élève fit la renommée de son maître. On parlait du pasteur Wagner dans tous les alentours et son nom était prononcé jusque dans les salons des châteaux.

Un dimanche, un seigneur des environs, dont le beau-frère était le châtelain de Rammenau, le baron Ernest Haubold de Miltitz, chambellan impérial et lieutenant général de la garde du corps du prince électeur de Saxe, eut le désir d'entendre ce prédicateur tant vanté[1]; un accident l'arrêta en route; quand il arriva, le sermon était fini. Devant sa grande déception le comte de Hoffmann (c'était le nom de son beau-frère), chez lequel il était descendu, lui fit une proposition : il y avait au village un petit gardeur de vaches, un enfant extraordinaire, capable de réciter tout entier le sermon qu'il avait entendu. On l'envoya chercher; et l'enfant, tenant à la main le petit bouquet qu'il avait coutume d'offrir à la comtesse, arriva. Aux premières questions qu'on lui pose, il répond sans fausse timidité, regardant bien en face son interlocuteur. On lui demande s'il se rappelle quelque chose du sermon du matin. Il se recueille un moment, puis se met à parler; peu à peu sa voix s'anime, il prend l'attitude et le geste de l'orateur; il parle encore, il parle vite, avec l'accent de la conviction, presque avec l'autorité de l'inspiration, il a totalement oublié où il est. Un geste du comte de Hoffmann l'arrête. Ce discours sévère ne convient guère à la société frivole du château; tout au plus s'est-elle amusée un moment à cet étrange spectacle. Seul le baron de Miltitz réfléchit; puis il demande à voir le pasteur. Il s'informe des origines du petit Fichte, des vues qu'on a sur son avenir. Wagner a deviné le dessein du baron; à cet enfant exceptionnel il faut une instruction exceptionnelle, une instruction que ses parents, chargés d'une nombreuse famille, n'ont pas les moyens de lui donner. La décision du baron de Miltitz est prise : il adoptera l'enfant, il prendra soin de son éducation. Mais les parents y consentiront-ils?

Sur-le-champ le baron se fait conduire à la maison de Christian; à la douleur des parents devant la séparation il oppose l'avenir de leur fils, une instruction digne de ses dons, la certitude d'une carrière qui répond à ses goûts et à l'ambition des siens; il fait appel à leur conscience, et, comme la mère, en larmes, parle de ses craintes, des soins qu'exige encore l'âge de l'enfant, des dangers surtout qu'elle redoute pour sa jeune âme, Miltitz lui donne sa parole de gentilhomme qu'il veillera personnellement sur la santé et sur les mœurs de son petit protégé; il en prend à témoin le

1. Dr Peters, *General Dietrich von Miltitz, sein Leben und sein Wohnsitz* : Nebst vier noch ungedruckten Briefen an ihn von Novalis und einem Facsimile von dessen Handschrift. Jahresbericht über die königl. Sächs. Landesschule Meissen, womit zugleich zur Feier des Stiftungstages den 3. Juli einladet Dr Fr. Franke. Meissen, gedruckt bei Klinkicht und Sohn, 1863, p. 1.

pasteur Wagner[1]. Les parents donnent leur consentement, et le baron de Miltitz emmène sur l'heure le jeune Fichte. Heure historique où l'élan d'un cœur généreux, en fixant le sort du petit vacher de Rammenau, préparait l'éclosion d'une grande destinée : l'enfant adoptif du baron de Miltitz illustrera un jour l'Allemagne de sa propre gloire.

En attendant, Fichte partait, sinon sans émotion à l'idée de quitter son père, son seul ami, son père si bon et si malheureux, du moins sans déplaisir, avide de s'instruire, fier de la protection d'un noble seigneur, heureux d'une liberté d'autant plus désirée que, dominé par une mère tyrannique, il l'avait peu connue jusqu'alors. Mais à peine au château — le château de Siebeneichen près de Meissen sur l'Elbe — la grandeur morne de l'endroit, l'absence de tout visage familier, la solitude morale, dans un milieu où, en dépit des soins qu'on lui prodiguait, il se sentait pourtant comme étranger, peut-être aussi le brusque changement de toutes ses habitudes donnèrent à l'enfant la nostalgie de son village, le « mal du pays »; il devint tout triste, il dépérit. Inquiet, son protecteur s'enquit du mal dont il souffrait. A ses réponses évasives, le baron devina ce qui lui manquait; alors il n'eut pas une minute d'hésitation, il rendit à son protégé l'intimité d'une famille.

B. *FORMATION INTELLECTUELLE.*

A une lieue de Meissen, à Niederau, habitait un pasteur et sa femme connus pour leur amour des enfants. Fichte fut confié à leur tendresse : il devint leur fils d'adoption[2]. Plus tard, aux jours de la célébrité, le grand homme n'oublia point ce qu'il devait à ces braves gens. Il ne cessa jamais de leur témoigner sa reconnaissance et son affection.

C'est sous la conduite du pasteur de Niederau que Fichte fit ainsi ses premières études; il demeura chez lui près de cinq ans. Le jour où le bon Krebel (Gotthold Leberecht) — ainsi se nommait le pasteur — vit qu'il n'avait plus rien à apprendre à son pupille, il considéra sa mission comme terminée et le fit envoyer au collège de Pforta[3].

1. Voir M. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten.* Leipzig, Grunow, 1862, note de la page 5 (lettre 2) et de la page 6. Weinhold rectifie une erreur de la biographie d'Hermann Fichte qui donne à ce pasteur le nom de Diendorf; de même le châtelain de Rammenau s'appelait alors Johann Albericus von Hoffmann, il ne prit le nom d'Hoffmannegg qu'en 1779.

2. Weinhold vit encore à Niederau vers 1860 deux tilleuls que Fichte avait plantés dans le jardin de sa famille adoptive. Weinhold, *loc. cit.*, note de la page 10 (lettre 36). Le pasteur Krebel mourut en 1795, après trente et un ans de ministère à Niederau. *Ibid.*, même note.

3. C'est par erreur que, dans la biographie du philosophe, son fils Hermann

Fichte y fut admis dans la classe la plus basse, le 4 octobre 1774. Son protecteur était mort à trente-quatre ans, quelques mois plus tôt (le 5 mars), à Pise, au cours d'un voyage en Italie, où il allait essayer de rétablir sa santé ébranlée. Il avait, selon toute vraisemblance, avant son départ, fait connaître ses volontés à son plus intime ami, Hardenberg, le directeur des salines de Weissenfels, le père de Novalis, et l'entretien de Fichte, à Pforta d'abord, puis à l'Université, fut assuré jusqu'en 1784 tant par la famille de Miltitz[1] que par la famille du comte Hoffmann et celle de Hardenberg[2].

Au collège, Fichte fut en commençant assez malheureux. Son caractère lui valut de la part de ses maîtres, avec force soufflets, la réputation d'un méchant garnement, insensible aux représentations de la raison. Ne racontait-on pas que, par bravade, il allait se coucher et se rouler par terre, et qu'il y restait parfois une demi-journée sans que les plus rudes corrections pussent le décider à se relever[3]? Il faut bien dire, à la décharge de Fichte, que l'internement, la rigueur toute militaire d'une discipline en quelque sorte impersonnelle, les sorties à jour fixe, en rang, sous l'œil sévère d'un maître, étaient un dur apprentissage pour un écolier élevé jusqu'alors d'une manière toute familiale, habitué aux longues et solitaires flâneries; il faut ajouter surtout que l'atmosphère morale du collège était une véritable souffrance pour l'intransigeance naïve de sa conscience : tout y respirait la violence, le mensonge, la haine; on y voyait sans cesse, en butte aux mauvais traitements des grands, les petits, véritables souffre-douleurs, dont la seule défense était l'hypocrisie ou la lâcheté. Fichte lui-même ne fut pas exempt des vexations de son ancien — un nommé Leubing — dont, suivant l'usage du collège, il partageait la cellule (la cellule n° 2) dans le dortoir supérieur[4]; un jour le surveillant le surprit en train de jeter

parle d'un séjour de Fichte, avant Pforta, à l'école municipale de Meissen. Le nom de Fichte ne figure pas sur la liste des élèves qui fréquentaient l'école entre 1771 et 1774.

1. Fichte, étudiant à l'Université, allait encore rendre visite à Dietrich de Miltitz, le fils de son protecteur.

2. Nous avons emprunté les renseignements relatifs à la famille Miltitz à la brochure déjà citée sur le général Dietrich von Miltitz. Voir en particulier p. 1-5.

Voir aussi M. Weinhold, *op. cit.* Note des pages 10 et 11 (lettre 36) et Willy Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L. aus der Kantischen Philosophie mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass.* Berlin, Reuther und Reichard, 1902, Beilagen, 5, note 1, p. 12*.

3. Voir Nohl, *art. cité*, p. 378-379. D'après *Die Erscheinungen des Engels Gabriel oder der Engel Gabriel und Johann-Gottlieb Fichte.*

4. Ces derniers détails se trouvent dans un des papiers inédits en dépôt à la Bibliothèque royale de Berlin. Voici la reproduction de cette feuille manuscrite qui fait suite à un discours en latin (également inédit) intitulé *Oratio de recto præceptorum poeseos et rhetorices usu.*

C'est une sorte de curriculum vitæ. « Mein Geburtsort ist Rammenau in der Ober-

par terre d'un revers de main les livres placés sur la table; à la question que lui posait le maître au sujet de cet étrange manège il répondit : « Je m'exerce à l'art de gifler pour y devenir aussi habile, quand je serai un ancien, que l'ancien dont je suis forcé maintenant de recevoir silencieusement les calottes[1]. »

Fichte, malgré les mauvais exemples, n'avait rien perdu de la droiture de son caractère : sa volonté au contraire se raidissait contre l'injustice; sa devise l'atteste — un vers d'Horace qu'on retrouve en tête de ses livres et de ses cahiers — :

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Une lettre du 1er avril 1775 — la première de lui qui nous ait été conservée — informe son père qu'il a mérité une très bonne, peut-être la meilleure note; et il ajoute : « Ce que je gagne[2] suffit à peine à payer la quantité de brocs d'eau qu'on est obligé ici d'acheter, car ceux des plus petites classes sont forcés d'aller chercher l'eau pour les autres, aussi se volent-ils réciproquement leurs brocs sans vergogne : moi je ne peux pas, car un vol est un vol et reste un vol[3]. »

Cependant au bout de quelque temps les injustices répétées des « grands » abusant de sa faiblesse firent naître en lui un sentiment de révolte; incapable de chercher un refuge dans le mensonge et dans la ruse, las de cet esclavage, Fichte résolut de s'en affranchir.

lausiz, wo mein Vater ein Bandmacher ist. In hiesige Schule wurde ich den 4. October im Jahre 1774 aufgenommen. Ich setzte mich ganz unten an, wurde aber das folgende Frühlingsexamen einige Stellen hinaufgerückt. Im Frühlinge 76 wurde ich mit in die dritte, im Frühlinge 77 in die andere, im Frühlinge 78 in die erste Abtheilung der andern Klasse, und im Frühlinge 79 in die erste Klasse gesetzt. Mein erster Obergeselle war Leubing mit dem ich die Zelle n° 2 auf dem obern Schlafhause, der andere Meineke mit dem ich die Zelle n° 5 und n° 13 auf dem alten und n° 3 auf dem neuen bewohnte. Nach dessen Abgang bezog ich n° 5 auf dem alten, wo ich Dürren zum Untergesellen bekam; wurde hierauf auf einige Wochen in die dreifache Zelle n° 15 auf dem alten Schlafhause mit Dürren und dem ältern Saxen verwiesen, zog hierauf in die Zelle n° 9 auf dem neuen Schlafhause mit Dürren. Öffentlich aufgetreten bin ich nur einmal, da ich beim Abschied meines Freundes Pose den Tod Heinrich des Vierten, Königs in Frankreich, in einem lateinischen Gedichte besang ». Fichte, *Nachlass*, n° 121, Packet VI.

1. S'il faut en croire l'auteur de *l'Ange Gabriel et J. G. Fichte*, il se serait rattrapé, en effet, comme ancien, sur ses pupilles. Ceux-ci tremblaient quand ils le voyaient ou qu'ils s'entendaient appeler par lui. Mais il ne faut pas oublier que l'auteur de *l'Ange Gabriel et J. G. Fichte*, qui raconte la chose, écrit un livre plein de haine et de calomnies et que ses affirmations sont par suite sujettes à caution. Le même auteur, en effet, nous déclare que les maîtres de Fichte étaient mécontents de son travail; or, nous savons par une lettre de Fichte à son père qu'au contraire il avait obtenu de ses maîtres les meilleures notes. *Kantstudien*, XVI. Bd., 4. Heft. H. Nohl, *Miscellen*, etc., p. 379.

2. La récompense de ses bonnes places.

3. M. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe..*, lettre 1, p. 3.

Il venait de lire les aventures de Robinson Crusoë. Il fit le rêve de découvrir à son tour l'île déserte où il pourrait vivre en honnête homme : il irait à pied à Hambourg; il connaissait le chemin pour l'avoir étudié sur la carte; là, il s'embarquerait et il s'en remettrait à la grâce de Dieu. Mais un scrupule l'arrêtait : sa fuite, inexpliquée, aurait l'air d'une désertion, il voulait qu'elle apparût comme une protestation contre l'injustice. Il alla donc trouver son « ancien », formula une dernière fois ses griefs, le supplia de mettre un terme à ses vexations; sinon il était décidé à quitter le collège. Sa déclaration fut accueillie par un éclat de rire et, pour réponse, il reçut un nouveau soufflet. Alors Fichte considéra son honneur comme dégagé. Il saisit la première occasion, sans doute une sortie, pour s'enfuir dans la direction de Naumbourg et de là gagner ensuite la grande route de Hambourg. D'abord il ne vit que sa liberté reconquise; sa foi en Dieu le rendait insoucieux du lendemain. Sa foi en Dieu... mais avait-il seulement fait sa prière avant cette grande expédition? S'était-il conformé à la recommandation de son vieil ami, le pasteur Krebel? Fichte alors s'arrête et se recueille, il tombe à genoux. Dans sa méditation il fait un retour sur lui-même, il songe au chagrin, peut-être mortel, que sa fuite, pour eux incompréhensible, va causer à ses parents. Les reverra-t-il jamais, lui qui ignore même où il va? A cette pensée son cœur se serre; il a subitement perdu tout son enthousiasme, il a reconnu la voix de sa conscience : il sacrifiera au devoir sa chère liberté, il retournera au collège reprendre un joug détesté, endurer de nouvelles souffrances, accrues sans doute des pires humiliations. Tout cela il le sent, il le sait; cependant il revient sur ses pas. A mi-chemin il rencontre un envoyé du collège dépêché à sa poursuite[1]. Conduit devant le recteur, Fichte ne cherche point de subterfuges pour échapper à la punition qu'il mérite; il explique seulement les raisons de sa fuite, il dit ses déceptions, sa détresse; il dit aussi la révolte de sa conscience, et tel est l'accent de sa parole que le recteur, ému jusqu'aux larmes,

1. Suivant la nécrologie publiée en 1814 par le *Journal universel d'Augsbourg*, Fichte aurait été arrêté par l'homme envoyé à sa rencontre, au moment où, assis au bord de la Saale, il étudiait sur sa carte la route d'Amérique. ([*Augsburger*] *Allgemeine Zeitung*, 1814, n° 47, p. 185, Mittwoch, 16. Febr. 1814.)

Cela semblerait infirmer la version du retour spontané de Fichte, à la suite d'une crise de conscience, conformément au récit du fils de Fichte. Mais d'une part il est invraisemblable que le biographe de Fichte ait inventé cette histoire; il la tenait sans doute soit de son père lui-même, soit de sa mère. D'autre part la thèse du *Journal universel* paraît sujette à caution : Fichte fuyant l'école devait s'attendre à être poursuivi; il devait être préoccupé qu'on ne le rejoignît pas; comment admettre qu'à peine évadé il se soit assis tranquillement près de l'eau pour étudier sur sa carte le chemin du Nouveau Monde? comment admettre, puisque sa fugue était préméditée, qu'il n'eût pas d'avance arrêté ses plans et fixé son itinéraire?

non seulement lui fait remise de toute peine, mais le prend désormais sous sa protection personnelle. Et d'abord il lui donne un autre compagnon de chambre, un camarade plus humain, un compatriote du nom de Meineke[1] qui devient bientôt son ami. Depuis ce moment, Fichte passe au collège de Pforta des jours vraiment heureux. Rien ne le distrait plus de ses études. Parfois, durant les beaux soirs — le règlement de l'école interdit les lumières — il s'accoude à la balustrade pour poursuivre, à la clarté blafarde de la lune, la lecture que la nuit a interrompue. Il était entré dans la dernière classe en 1774; grâce à un bon examen, il monte au printemps suivant de quelques rangs; moins de deux ans après son entrée, au printemps de 1776, il est dans la troisième section, en 1777 dans la seconde, en 1778 dans la première section de la seconde classe; il arrive en 1779 dans la première classe[2].

C. INFLUENCE DOMINANTE DE LESSING.

Durant ces années d'études, deux hommes, qui étaient deux anciens élèves du collège de Pforta, exercèrent sur l'esprit de Fichte une profonde influence : Klopstock et Lessing. Klopstock, dont l'ardente piété, le sentimentalisme élevé étaient bien faits pour séduire l'âme à la fois profondément religieuse et très passionnée de Fichte, Klopstock, dont la *Messiade*[3], en ce siècle où, au dire de Gœthe, l'idéalisme populaire était encore uniquement religieux et où l'inspiration chrétienne dominait tous les cœurs, fut le premier poème qui, depuis des siècles, eût, en Allemagne, provoqué de nouveau l'enthousiasme du peuple, un enthousiasme profond[4], le premier aussi qui eût arraché des larmes à Fichte; il le déclara lui-même le jour où, devenu le propre neveu du poète, il lui disait sa vieille admiration.

Nous avons à nous étendre plus longuement sur Lessing parce que les années mêmes que Fichte passait à l'école de Pforta sont marquées par une polémique extrêmement retentissante dont Lessing fut le protagoniste et dont il faut raconter le détail tant elle exerça une influence profonde sur la pensée allemande, tant elle joua un rôle décisif dans la destinée spirituelle de Fichte.

Jamais la philosophie religieuse n'avait été plus plate et plus

1. Fichte, *Nachlass*, n° 121, Packet VI; curriculum vitæ cité plus haut.
2. *Ibid.*
3. Paru de 1749 à 1773.
4. Hettner, *Geschichte der Deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*. Zweite Auflage, Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1872, II. Buch. *Das Zeitalter Friedrichs des Grossen*. Erster Abschnitt, 5tes Kap., 3, *Klopstock*, p. 121.

pauvre. Au déisme naturaliste, issu des penseurs anglais et des « philosophes » de France, que les partisans des *Lumières* professèrent d'abord et qui finit par dégénérer en un naturalisme et en un scepticisme assez grossiers, foncièrement hostiles à la religion, avait succédé, par une inévitable réaction, un mouvement philosophique dont le but essentiel était de fonder la religion sur la Raison, un effort de la libre pensée pour s'affranchir, sans cesser toutefois de demeurer religieuse, de l'autorité des orthodoxies et des théologies confessionnelles.

C'est à poser les bases de cette religion rationnelle, ennemie de la superstition et de l'intolérance, de la bigoterie ou du fanatisme que travaillaient dans le dernier tiers du XVIIIe siècle les plus éminents représentants de l'*Aufklärung*, les Mendelssohn, les Garve, les Nicolaï et même, à un certain moment, les Lessing et les Kant[1].

C'est à répandre ces croyances rationnelles que s'appliquaient les théologiens les plus instruits et les plus pénétrants (Busching, 1770, Semler, 1775).

Cependant à force de vouloir rationaliser la religion, à force de vouloir expliquer et justifier ses mystères et ses dogmes, les *Lumières* appauvrirent le Christianisme au point de le dépouiller de tout son esprit. Lessing avait vite senti le danger; lui qui avait été l'un des plus éminents défenseurs des *Lumières* contre l'intolérance de la pure orthodoxie, il avait aussitôt rompu avec ce plat rationalisme qui, loin de faire œuvre d'affranchissement spirituel, conduisait à une autre sorte d'esclavage, à l'idolâtrie des faits, au culte du raisonnement formel, à la construction d'une espèce d'idéologie matérialiste, ennemie de toute profondeur et de toute spiritualité, vidant le Christianisme, sous prétexte d'intelligibilité et par horreur du mystère, de toute sa vérité et de toute sa vertu. Mais il ne désertait pas le combat pour la libre pensée, il le soutenait au contraire sur le terrain propre de la religion et au nom de l'esprit religieux lui-même que l'on avait trahi.

Il protestait « contre ces prêtres nouveau style qui étaient par trop peu théologiens et qui, à beaucoup près, n'étaient pas assez philosophes[2] » ; il déclarait que, « sous prétexte de faire des chrétiens

1. *Was ist Aufklärung*, Berlinische Monatsschrift, 1784, IV. Bd. Philippson, *Geschichte des Preussischen Staatswesens vom Tode Fr. des Grossen bis zu den Freiheitskriegen.* Leipzig, Veit und Comp, 1880, I, 35-39. Biedermann. *Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustände im achtzehnten Jahrhundert.* Zweiter Theil, dritte Abth. Elftes Abschn., p. 1092-1095.

2. Lessing, *Werke* hgg. von C. C. Redlich, Berlin, Hempel, 20ster Theil, n° 305. An Karl Lessing Wolfenbüttel, den 8. April 1773, p. 552

raisonnables, on faisait des philosophes supérieurement déraisonnables » et que le « système religieux qu'on voulait maintenant substituer à l'ancien était du ravaudage, du travail de bousilleurs et de demi-philosophes[1] ».

Pour défendre l'esprit vrai du Christianisme à la fois contre l'orthodoxie littérale et contre la pauvreté du plat rationalisme, le hasard fournit à Lessing des armes efficaces. Nommé en 1770 à la bibliothèque de Wolfenbüttel, près de Brunswick, il avait entrepris, dès 1773, sous ce titre : *Contributions à l'histoire et à la littérature* (Zur Geschichte und Litteratur), tirées des trésors de la bibliothèque ducale de Wolfenbüttel, la publication de documents qu'il y avait découverts; c'était d'abord un écrit sur la transsubstantiation de Béranger de Tours, écrit qui avait mérité les honneurs d'une double condamnation (celle de l'Église du moyen âge, celle des écrivains de la Réforme); c'était ensuite un manuscrit latin de Leibniz sur les peines éternelles et le dogme de la Trinité; c'étaient enfin les *Fragments* d'un auteur anonyme[2] dont la divulgation devait provoquer entre Lessing et Goeze, un célèbre théologien du

1. Lessing, *Werke* hgg. von C. C. Redlich, 20ster Theil, n° 319, An Karl Lessing den 2. Febr. 1774, p. 572.

2. Cet anonyme n'était autre que H.-S. Reimarus, né à Hambourg, le 22 décembre 1694, et mort en 1768. Depuis 1728 il professait les langues orientales au Gymnase de Hambourg. Le titre exact des *Fragments* publiés par Lessing était : *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*; Reimarus y combattait l'hypothèse d'une révélation directe et immédiate de Dieu et la théorie que l'Église fonde sur elle, comme contraire aux exigences de la Raison critique; mais il n'entendait pas poursuivre un but anti-religieux, il prétendait seulement fonder, indépendamment de toute révélation, la religion naturelle et rationnelle; et si formelle était à cet égard son intention qu'il s'abstint précisément, durant sa vie, de publier son ouvrage, considérant de son devoir d'attendre « que la vérité d'elle-même pénétrât de plus en plus les esprits »; il ne voulait pas chercher, comme les apôtres, à imposer son opinion par un coup d'éclat, au risque de renverser les institutions et les autorités établies, mais il était décidé à tenir son ouvrage « scrupuleusement secret comme un trésor caché » jusqu'au jour où il plairait à Dieu de frayer à la religion rationnelle sa voie en toute publicité, en toute paix, en toute liberté.

Lessing, lié d'amitié avec la fille de Reimarus, connaissait depuis 1770 l'existence de l'ouvrage. Les *Fragments* qu'il publia de 1774 à 1777 dans ses *Contributions à l'histoire et à la littérature*, puis en 1778, comme livre spécial sous le titre : *Le dessein de Jésus et de ses disciples*, n'en étaient que quelques-uns des chapitres; mais il avait lu l'ouvrage dans son entier, et, s'il avait été le seul maître, il l'aurait publié tel quel; cependant le docteur Jean-Albert-Henri Reimarus et Élise Reimarus, les enfants de l'auteur, étaient, comme Lessing l'écrivait à Herder, le 10 janvier 1779, ou « beaucoup trop jaloux ou trop craintifs pour lui confier le manuscrit sans réserve ».

On ne lui permit que d'en prendre partiellement copie et tout ce qu'avait pu faire Lessing afin d'échapper aux rigueurs de la censure, qui refusait son visa pour la publication des *Fragments*, ç'avait été de les introduire à la Bibliothèque de Wolfenbüttel et, grâce à ce subterfuge, de les publier comme extraits de ses trésors; couvert par l'autorisation du duc, il échappait ainsi à la censure.

Hettner, *op. cit.*, p. 48-52; Lessing, *S. W.* hgg. v. H. Göring, Stuttgart. Cotta'sche Bibl. der Weltlitteratur, XVII. Bd. Einleitungen, p. 10-12.

temps, une controverse retentissante dont l'écho résonna jusque dans les collèges et dont Fichte, qui devait y prendre un intérêt passionné, tira bientôt un singulier profit.

Le premier *Fragment*, paru en 1774, était intitulé : *De la tolérance qu'il faut accorder aux déistes* [Von Duldung der Deisten]. L'auteur se plaignait de ce qu'on traitât plus mal « les adeptes de la Raison » que les Juifs, les Turcs, les hérétiques, les fanatiques, les païens, parce que ceux-ci ont néanmoins toujours une foi tandis que les déistes obéissent à la Raison.

Les cinq suivants parurent en 1777. En voici les titres et le sens :

Le discrédit jeté sur la Raison du haut de la chaire [Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln] (étrange contradiction de la part d'hommes qui se servent de leur raison pour combattre la Raison, oubliant que Jésus, leur maître, a prêché une religion rationnelle et méconnaissant les enseignements de saint Paul).

L'impossibilité d'une révélation à laquelle tous les hommes puissent ajouter foi d'une manière rationnelle [Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Weise glauben könnten] (critique des témoignages, paroles ou récits datant de plusieurs siècles, concernant une révélation faite en particulier à quelques élus; impossibilité d'une distinction entre la vraie et la fausse révélation; impossibilité de démontrer la nécessité d'une révélation et de l'aptitude de l'homme à la recevoir).

Le passage de la mer Rouge par les Israélites [Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer] (fiction créée de toutes pièces par l'imagination des hommes).

Que les livres de l'ancien Testament n'ont pas été écrits pour révéler une religion [Dass die Bücher des Alten Testamentes nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren] (ils ne contiennent pas les dogmes de l'immortalité de l'âme, de la vie future).

Sur l'histoire de la résurrection [Ueber die Auferstehungsgeschichte] d'après les récits de Mathieu (invraisemblances de ce récit, contradictions des quatre Évangiles. Il apparaît que les disciples du Christ ont volé son cadavre et inventé le récit transmis par Mathieu pour écarter d'eux le soupçon[1]).

A ces *Fragments* Lessing joignit de brefs commentaires pour expliquer et confirmer la pensée de l'auteur ou indiquer ses propres réserves. D'une manière générale il y affirmait contre les orthodoxes le droit d'examiner et de critiquer les textes sacrés à la lumière

1. Lessing, *S. W.*, XVII. Bd. Einl., p. 10-14.

de la Raison, distinguant entre l'esprit et la lettre, entre la Bible et la religion, montrant que le Christianisme avait exercé sa puissance sur les âmes avant que les Évangélistes et les apôtres eussent rien écrit, à plus forte raison avant qu'eût été institué le canon de l'Église; insistant sur l'indépendance de la vérité interne de la religion à l'égard de la tradition écrite; concluant que quiconque était capable d'apercevoir cette vérité interne sans s'arrêter à la lettre de l'Écriture, en la discutant même au besoin — et c'est ce qu'avait fait l'auteur des *Fragments* — était le vrai défenseur de la religion contre les détenteurs de la prétendue orthodoxie qui avaient, à cette heure, dénaturé le sens du véritable Christianisme[1].

Pareille publication devait susciter la colère des théologiens. Ils entrèrent aussitôt en campagne, le directeur Schaumann de Hanovre, le premier, puis l'archidiacre de Wolfenbüttel, J.-H. Ress — auxquels Lessing crut devoir répondre — puis Walch et Semler et la plupart des théologiens du temps. Entre 1778 et 1779 la publication des *Fragments* ne provoqua pas moins de trente-deux écrits polémiques. Mais parmi les adversaires de Lessing, il en est un qui par le caractère de ses attaques éleva la discussion à la hauteur des principes et fit de la publication des *Fragments* une date historique, un moment dans la lutte éternelle de la pensée libre contre le principe d'autorité : il s'appelait J. Melchior Goeze. Il était pasteur à Hambourg; il se signalait par l'ardeur de son puritanisme et la rigueur de son orthodoxie; il avait autrefois prononcé l'anathème contre le théâtre et les dramaturges, excommunié les dissidents, les partisans de la religion naturelle, un Basedow, un Abbt. L'auteur de la *Dramaturgie*, l'éditeur des *Fragments* méritait donc bien ses attaques. Pourtant Goeze avait connu Lessing à Hambourg et lui avait alors marqué toute son estime; mais leurs relations s'étaient refroidies depuis qu'à Wolfenbüttel Lessing avait, très involontairement, omis de répondre à une question à lui posée par Goeze au sujet de quelques documents de la Bibliothèque. Il s'en était suivi une plainte officielle de l'impérieux et irascible pasteur contre « le célèbre bibliothécaire d'une Bibliothèque célèbre »; la publication des *Fragments* acheva de les brouiller. Goeze, identifiant l'éditeur et l'auteur des *Fragments*, fit de Lessing un ennemi de la religion chrétienne, prêtant à Lessing, malgré Lessing même, les opinions de l' « Anonyme »; l'accusant, par la divulgation des *Fragments*, d'avoir créé un danger public. Mal lui en prit. Lessing était de taille

1. Lessing, *S. W.* XVII. Bd. *Ein Mehreres aus den Papieren eines Ungenannten die Offenbarung betreffend. Lessings Gegensätze zu den Fragmenten II*, VI, p. 262-264.

à se défendre : il accepta le combat. C'est alors que parurent successivement, à quelques semaines d'intervalle, en réponse aux attaques répétées de Goeze, la *Parabole*, où Lessing montrait l'erreur initiale de ceux qui, au lieu de se borner à jouir de l'admirable édifice du Christianisme et à éprouver la sagesse qui préside à sa complexité singulière, discutent à perte de vue sur ses fondements dont ils ignorent la structure et, sous prétexte de sauvegarder soit l'une, soit l'autre de ses assises inconnues, laissent brûler le palais entier; la *Supplique*, où il revendique, pour un bibliothécaire, le droit de publier les manuscrits de son catalogue sans être rendu responsable du contenu de ces écrits et menacé d'excommunication pour les avoir édités, où il affirme sa croyance en la vertu éternelle de l'esprit du Christianisme, en dépit de toutes les interprétations que la raison pourra tirer de la Bible, comme de toutes les objections qu'elle y pourra faire, et où il demande à Goeze de clore un débat engagé sur un malentendu; le *Défi* enfin, où Lessing, voyant l'inutilité de toute conciliation, déclare la guerre ouverte, et proclame que Goeze, à tous les points de vue, ne va pas au sixième de la hauteur et de la valeur de son « Anonyme ».

Les hostilités avaient commencé par la publication, en cinq cahiers, vers le milieu du mois de mars 1778, des *Axiomes*. C'était la reproduction, sous la forme de dix axiomes[1], du passage des commentaires sur les *Fragments* II-VI relatifs à la distinction de l'esprit et de la lettre, de la Bible et de la religion; chacun de ces

1. Voici ces axiomes :

I. La Bible contient évidemment plus qu'il n'appartient à la religion.

II. C'est une pure hypothèse que, pour ce surplus, la Bible est également infaillible.

III. La lettre n'est pas l'esprit et la Bible n'est pas la religion.

IV. En conséquence les objections faites à la lettre et à la Bible ne sont pas des objections faites à l'esprit et à la religion.

V. La religion existait d'ailleurs avant la Bible.

VI. Le Christianisme existait avant que les Évangélistes et les Apôtres eussent écrit. Il s'est passé un certain temps avant qu'écrivît le premier d'entre eux, et un temps très considérable avant que le Canon tout entier fût édifié.

VII. Quelle que soit ainsi l'importance de ces écrits, il est donc impossible de faire reposer sur eux la vérité entière de la religion chrétienne.

VIII. S'il y a eu un espace de temps où elle était déjà si répandue, où elle s'était emparée de tant d'âmes et où pourtant pas une lettre n'était écrite la concernant de ce qui est venu jusqu'à nous, il faut bien qu'il soit possible que tout ce qu'ont écrit les Évangélistes et les Apôtres soit derechef perdu sans que pourtant disparaisse la religion qu'ils ont enseignée.

IX. La religion n'est pas vraie parce que les Évangélistes et les Apôtres l'ont enseignée, mais ils l'ont enseignée parce qu'elle est vraie.

X. C'est en partant de la vérité interne de la religion qu'il faut expliquer les traditions écrites, et toutes les traditions écrites ne sauraient lui donner de vérité interne si elle n'en a pas.

axiomes était suivi d'une explication et d'une réponse aux objections de Goeze.

Un mois plus tard parurent les premiers cahiers des *Anti-Goeze*. L'occasion en fut fournie à Lessing par un écrit du recteur Mascho intitulé *Défense de la religion chrétienne* (Vertheidigung der christlichen Religion), écrit dont Lessing attribuait à Goeze un compte rendu élogieux, sinon l'inspiration même. Dans le premier cahier des *Anti-Goeze*, Lessing convainc Goeze d'hypocrisie ou tout au moins d'hétérodoxie; car sur trois points au moins Mascho est d'accord avec l' « Anonyme », savoir, que la Bible contient une révélation mais n'en est pas une; qu'il faut distinguer dans la Bible l'esprit de la lettre; que la religion a précédé la Bible. Or Goeze approuve chez Mascho ce qu'il réprouve chez l' « Anonyme » de Lessing.

Cependant, pour répondre à certaines assertions de Mascho sur l'histoire de la Résurrection, assertions qu'il traitait de sot bavardage, Lessing publiait, le 6 avril 1778, le *Fragment* sur l'*Histoire de la Résurrection*; le 7 avril, Goeze écrivait la préface de son ouvrage polémique, *Préliminaires contre les attaques directes et indirectes de Monsieur le conseiller aulique Lessing à l'égard de notre très sainte religion et de sa seule doctrine fondamentale, les Livres saints* (Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofrat Lessings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsere allerheiligste Religion und auf den einzigen Lehrgrund derselben, die heilige Schrift). Le 18 avril, Lessing répondait au libelle de Goeze par six nouveaux cahiers des *Anti-Goeze* composés en l'espace de six semaines. Après avoir relevé vertement les plaisanteries que Goeze s'était permises sur son style et sa logique, un style et une logique de « théâtre » (*Anti-Goeze*, 2), il se défendait d'avoir attaqué indirectement ou directement la religion chrétienne et il s'efforçait de prouver les avantages retirés au point de vue objectif[1] par la religion des doutes et des objections que la Raison, encore non asservie, dirige contre elle, avantages si essentiels et si considérables que tous les inconvénients, plus redoutés au point de vue subjectif qu'il n'y a lieu, ne méritent vraiment pas d'entrer en ligne de compte; par conséquent, disait-il, l'Église, si elle comprend son véritable intérêt, ne peut pas prétendre limiter à qui que ce soit la liberté de combattre la religion au point de vue de la langue (en n'auto-

1. Réponse à Goeze qui avait opposé aux avantages que pouvait présenter, au point de vue objectif, la discussion, en matière de religion, le dommage qui en pouvait résulter pour le sentiment religieux et la paix des consciences.

risant par exemple, comme le voulait Goeze, les controverses religieuses qu'en latin pour qu'elles ne pussent être comprises de la masse), ou au point de vue des personnes.

Aussitôt après ses premières répliques à Goeze, Lessing fit imprimer le dernier *Fragment* : *Le dessein de Jésus et de ses disciples* (Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger), « le plus hardi et le plus fort », disait-il, où l'auteur soutient que la doctrine de la divinité de Jésus, du rachat par la mort, de la Trinité, ne vient pas de Jésus. Jésus s'est borné à prêcher le repentir parce qu'était proche le Royaume des cieux, la venue du Messie prédite par l'Écriture. La mort de Jésus ayant déçu cette espérance chez ses disciples, ils construisirent un système nouveau suivant lequel le Christ devait souffrir et mourir pour racheter l'humanité et cette conception fait des disciples de Jésus des imposteurs et du Christ un visionnaire qui s'est dupé lui-même.

Ce *Fragment* fut l'objet des plus violentes attaques de la part des sectateurs de Goeze. Goeze lui-même commença d'écrire alors ses *Faiblesses de Lessing* (Lessings Schwächen). Quatre nouveaux *Anti-Goeze* y répondirent. Lessing relevait trois accusations : 1° la plainte éternelle de Goeze sur sa manière d'écrire; 2° le reproche d'avoir trop fait l'éloge de l' « Anonyme » en éditant ses *Fragments*; 3° l'accusation d'avoir répondu par des sarcasmes à tous ceux qui jusqu'alors avaient pris contre lui la défense de la religion chrétienne.

A la première plainte, Lessing répliquait de la seule manière qui fût possible, en raillant; au second reproche il opposait que ces louanges étaient justifiées, l' « Anonyme » était un cerveau original, embrassant le champ tout entier du savoir, capable d'en démêler les fils; c'était un homme irréprochable qui, en reléguant dans l'ombre toute religion révélée, était si peu un homme sans foi que, suivant Lessing, personne n'avait exprimé aussi chaleureusement sur la religion purement rationnelle des idées aussi vraies, aussi complètes, ni si bien montré leur efficacité sur nos devoirs. A la troisième accusation, Lessing objectait qu'ayant entrepris la publication des *Fragments* sans l'autorisation de l'auteur, et ayant sous les yeux le reste des papiers, il croyait de son devoir de répondre aux réfutations suscitées par les *Fragments*, non pas, en dépit d'insinuations intéressées, à titre d'avocat de l' « Anonyme », mais à ses lieu et place et, pourrait-on dire, au nom de son esprit; d'y répondre à l'aide de tous les arguments que lui fournissaient les documents en sa possession. On lui reprochait d'avoir défendu son auteur en

« montrant les dents », fallait-il s'en étonner quand on avait fait peser sur lui l'accusation d'irréligion, la pire de toutes, une accusation à laquelle, plus encore qu'à celle d'hérésie, s'appliquait la parole de Jérôme Cardan qu'à son égard « tolerantem esse, impietas sit, non virtus »[1], une accusation qui, reconnue fondée, pouvait coûter à celui qui en était l'objet sa position même.

Lessing ne croyait pas si bien dire : il était en train d'écrire un douzième *Anti-Goeze*, le 6 juillet 1778, quand, à sept heures du soir, il reçut une lettre l'avisant qu'à la suite de la publication du dernier *Fragment*, et sur la plainte du Consistoire, on avait obtenu contre lui le retrait de l'autorisation d'imprimer. Le 11 juillet, Lessing alla rendre visite au grand-duc pour essayer d'obtenir la permission de continuer l'édition des *Anti-Goeze*, désireux de répondre à de nouvelles et plus violentes attaques; mais le 13, le duc enjoignait à Lessing de lui envoyer dans les huit jours le manuscrit des *Fragments* avec les copies, de cesser toute publication de *Fragments* ultérieurs, lui retirant la liberté d'imprimer, sous prétexte qu'il avait abusé de sa confiance non seulement en ajoutant des commentaires aux *Fragments*, mais en éditant certains *Fragments*, particulièrement le dernier, qui portaient atteinte à la religion. Lessing dut s'incliner, non sans protester cependant qu'il n'avait point abusé de la confiance du duc et qu'en dépit des théologiens il avait rendu plus de services à la religion qu'il ne lui avait causé de préjudices. En ce qui concernait Goeze, il se bornait à ces quelques mots, écrits sur une feuille volante : « C'est pourtant trop fort. Quel triomphe pour cet homme! Hé bien! qu'il triomphe, je ne veux pas me faire de bile et perdre pour cela le sommeil auquel je tiens plus qu'à tout au monde[2]. »

L'interdiction officielle des *Anti-Goeze* accrut encore l'intérêt du public et l'émotion que ces feuilles provoquèrent ne peut se comparer qu'aux passions suscitées jadis en France par les *Lettres Provinciales*. Comme les *Provinciales*, les *Anti-Goeze* se colportaient au fur et à mesure de leur apparition — on se les passait en secret de main en main — propageant partout, avec la révolte contre l'intolérance, le souffle de la Raison libre. Ces fascicules interdits, ces fascicules subversifs, un tout jeune professeur nommé Liebel, appelé à titre

1. Il s'agit du célèbre médecin, naturaliste, mathématicien et philosophe Jérôme Cardan, né à Pavie, en 1501, accusé, à tort, lui aussi, d'athéisme et que Lessing avait voulu réhabiliter, il y avait déjà plus de vingt ans (V. Lessing; *S. W.*, hgg. von H. Göring, XVII. Bd. Stuttgart, Cotta'sche Bibl. der Weltlitteratur).

2. Lessing, *S. W.*, XVIII. Bd. Einleitungen 5-13 et *eine Duplik; eine Parabel*; *Axiomata; Anti-Goeze*, p. 40-181.

extraordinaire au collège de Pforta, dans le feu même de la lutte, en 1788, les communiquait en feuilles volantes à ses élèves. On devine avec quelle impatience elles étaient attendues, avec quelle avidité elles étaient lues; mais nul n'y mit plus de passion que Fichte, il les apprit par cœur et il en retint ceci : que toute conviction sincère, que toute opinion réfléchie sont légitimes; que, sans conclure pour ou contre l'orthodoxie, pour ou contre le rationalisme, c'est le droit du philosophe de penser librement sur toutes choses, fût-ce sur les choses de la foi; ceci encore, que la révélation est insoutenable, que la morale est indépendante des dogmes; ceci enfin, que le Christianisme est un fait, comme les autres; que les causes de son apparition comme de son succès sont des causes historiques, et que, du point de vue de l'histoire — Lessing le dit formellement dans un écrit composé de cent aphorismes et qui date de la même époque (1780) : *L'Éducation du genre humain* (Die Erziehung des Menschengeschlechts) — le Christianisme n'est peut-être qu'un moment dans le progrès de l'humanité. C'est donc la libre pensée, la pensée affranchie de tous les dogmatismes et indépendante de toute autorité que Lessing enseignait à Fichte en matière de religion, comme il l'avait déjà enseignée dans un autre domaine; ce sont les droits de la critique qu'il revendiquait, et de cette critique l'idée lui avait été, en partie, suggérée par les trois écrivains français dont sa jeunesse avait été nourrie, Bayle, Diderot, Voltaire, mais la meilleure part revenait, sans conteste, au philosophe qui avait marqué sur son esprit la plus profonde empreinte : Spinoza.

Dans la lecture qu'il avait faite, dès 1763, de Spinoza, Lessing avait trouvé à la fois le modèle d'une exégèse purement historique et l'exemple d'une libre pensée respectueuse de la religion. Constatation assurément digne de remarque si l'on veut comprendre le caractère religieux encore de la libre pensée allemande, radicalement opposée à l'impiété et à l'irrévérence des « philosophes » de France.

L'action de Lessing sur l'esprit de Fichte fut profonde, on s'en convaincra sans peine en rapprochant de la maxime qui inspirera tout son système : « frei seyn ist nichts, frei werden ist der Himmel »[1], ces paroles mémorables du grand apôtre de la libre pensée religieuse.

« Ce n'est pas la possession de la vérité, à laquelle aucun homme ne

1. Être libre ce n'est rien, devenir libre voilà le ciel.

parvient et ne croit parvenir, c'est son effort sincère pour y atteindre qui fait sa valeur; car ce n'est point par la possession, c'est par la recherche de la vérité que ses forces se développent, c'est dans cette recherche que consiste et grâce à elle que grandit sans cesse sa perfection. La possession, c'est le repos, la paresse, l'orgueil. Si Dieu tenait enfermé dans sa main droite la vérité tout entière et dans sa main gauche l'aspiration toujours en mouvement vers la vérité même, avec la condition de me tromper toujours, éternellement, et s'il me disait : Choisis, je saisirais humblement sa main gauche et je dirais : Donne, mon père, car la vérité pure n'appartient qu'à toi seul[1]. »

Et, plus tard, quand, accusé à son tour d'athéisme, Fichte aura, lui aussi, à soutenir une lutte mémorable contre les représentants de l'orthodoxie religieuse, n'est-ce pas encore le souvenir de Lessing et des *Anti-Goeze* qui planera sur le débat?

Mais, pour le moment, Fichte ignorait tout ce dont il serait redevable à Lessing, il se bornait à rêver d'un pèlerinage à Wolfenbüttel, où il apporterait personnellement au grand homme le témoignage de son admiration et de sa reconnaissance. La mort de Lessing devait empêcher d'ailleurs la réalisation de ce projet[2].

Le 4 octobre 1780, à l'âge de dix-huit ans et demi, six ans jour pour jour après son entrée, Fichte sortait du collège de Pforta avec son brevet de capacité. Il venait, pour l'obtenir, de prononcer en latin devant l'assemblée des professeurs présidée par le recteur un *Discours sur le bon usage des préceptes de la poésie et de la rhétorique* (Oratio de recto præceptorum poeseos et rhetorices usu) qui atteste déjà l'originalité de son esprit[3].

Après un court exorde où, sans s'excuser du choix d'un sujet difficile, il se bornait à faire appel à l'indulgence de ses juges pour les erreurs que pourrait commettre sa jeunesse, Fichte entrait dans le vif de la question. L'objet que se proposent l'éloquence et la poésie, c'est d'instruire, d'émouvoir et d'amuser les hommes; les préceptes de ces arts sont donc ceux qui nous apprennent les moyens pour cela, c'est-à-dire au fond qui nous rendent maîtres de la nature humaine. Le grand secret de l'éloquence ou de la poésie, c'est en somme de connaître l'âme des hommes. A ce point de vue, on peut distinguer deux sortes de lois, les générales et les particulières;

1. Lessing, *S. W.*, XVIII. Bd. *Eine Duplik*, I, p. 42.

2. L. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Leipzig, O. Wigand, 1862, I, p. 20.

3. Ce discours fait partie des documents encore inédits de Fichte conservés à la Bibliothèque royale de Berlin, Packet VI, n° 121, qu'il nous a été permis de consulter.

celles qui sont communes à tous les hommes, en tant qu'hommes, à travers toute la diversité des races, des civilisations, des temps, des fonctions; d'où une éloquence et une poésie communes à l'ensemble des peuples (par exemple la loi que tous les hommes supportent mal le mépris ou les injures et se fâchent contre celui qui les humilie ou qui les insulte; de là, pour l'orateur ou le poète, un facile moyen de provoquer leur colère); celles qui sont spéciales à un peuple, à un temps, à un milieu, dissemblances qui font douter de l'unité de la nature humaine (entre les Grecs et les Romains, par exemple, dans l'antiquité, chez les Romains mêmes, entre les rudes et sévères Romains des premiers âges, les fondateurs de Rome, et les Romains des guerres puniques et du siècle d'Auguste aux mœurs adoucies et amollies par le luxe et par les lettres. Entre les Romains et les Orientaux, ou encore les premiers Germains; entre les civilisés d'Europe et les sauvages d'Amérique).

Fichte montre ensuite dans le développement de la civilisation humaine deux moments opposés; le premier, l'ère des héros aux mœurs simples et agrestes, sans lettres, occupés à conquérir ou à défendre le sol qui nourrit le peuple : c'est l'âge du culte de la force, l'âge du talion, et c'est aussi l'âge des fortes passions; puis vient l'époque où, sous l'impulsion de la nécessité, les hommes se font ingénieux et découvrent les arts; les mœurs se compliquent alors, mais aussi s'amollissent; et la délicatesse succède à la rudesse : c'est l'âge où l'on honore surtout les qualités de l'esprit, l'âge où l'on préfère le génie à la force, quoique la force, restant la condition de la puissance du peuple, ait sa place et ses honneurs dans la cité (jeux olympiques des Grecs, champs de Mars des Romains, tournois du moyen âge); d'ailleurs, même dans les exercices de la force, c'est l'esprit encore qui triomphe; la guerre n'est plus le brutal corps à corps, c'est un art qui exige les plus hautes capacités de l'intelligence : la victoire y appartient moins à la vigueur des hommes qu'à la sagesse du chef; le centre de perspective s'est déplacé du corps à l'esprit. Et la même diversité qu'on voit chez les peuples, on la trouve chez les hommes considérés individuellement. Combien la nature primitive de l'enfant diffère de celle qu'ont faite l'éducation, l'exemple du milieu, les lois mêmes! S'il en est ainsi, l'art de l'orateur et le chant du poète ne peuvent être identiques pour les peuples les plus divers d'opinions, de mœurs, d'époques, de climats; et, par suite, les mêmes préceptes ne peuvent suffire à tous. L'exemple de trois poètes épiques servira d'illustration à cette maxime, l'Achille d'Homère, au courage invincible, au cœur

bouillant, aux mœurs sauvages, est bien le héros de son temps; il accuse ciel et terre du rapt de sa captive; il ne médite que haine et que vengeance; ce héros, puis-je l'aimer ainsi? Non, il m'épouvante et son sort m'émeut beaucoup moins que s'il montrait plus d'humanité. De cela n'accusons pas le poète, mais justement le changement des temps. Tout autre est Virgile; même quand il chante la guerre, ce n'est pas sur le même mode, et les sentiments d'Énée n'ont plus rien de commun avec les impulsions d'Achille : la douceur succède à la cruauté; les arts et la philosophie ont dégrossi les cœurs et affiné les esprits. Enfin Wieland est tout différent encore; quand il veut faire un poème épique, il en cherche la matière non pas dans les temps héroïques, si loin de nous, mais chez ce Cyrus que Xénophon le socratique avait déjà assaisonné de son sel, et il lui prodigue l'urbanité, la mansuétude, la libéralité, la générosité à travers les horreurs mêmes de la guerre, la pitié pour les ennemis, écartant de la scène le concours des dieux, appropriant son poème à son époque. S'il en est bien ainsi, il doit y avoir dans les préceptes qui règlent l'art poétique une part de contingence, celle qui justement revient aux mœurs du temps [1]. Cette part d'ailleurs se trouve assez restreinte parce que l'imitation, justifiée en ces matières, autorise des fictions que ne permettrait pas l'esprit du siècle. Habitués que nous sommes aux fables qui ont charmé notre jeunesse, nous les rencontrons avec plaisir sous la plume des poètes plus modernes, comme des choses familières qui établissent entre eux et nous une sorte de lien intellectuel, une communauté de goûts aussi, ce qui flatte notre amour-propre.

Ayant examiné, dans cette première partie de son discours, la nature générale des préceptes, Fichte passe dans la seconde à leur usage. Il se demande, après Quintilien, avec Gellert, si la connaissance des préceptes a précédé leur usage, d'ailleurs inconscient, dans l'art, ou si ce n'est pas plutôt des chefs-d'œuvre de l'art qu'a été tirée par la réflexion la connaissance des préceptes. D'une façon générale, il faut dire que les préceptes de l'éloquence ou de

1. Par exemple, l'invocation aux Muses que peuvent expliquer les croyances du temps, l'absence d'une connaissance claire des choses, l'attribution aux dieux de la production de tous les phénomènes, de l'inspiration en particulier, n'est rien d'essentiel au poème épique et le poète peut très bien entrer directement dans le vif de son sujet. De même en ce qui concerne le perpétuel recours aux dieux et aux miracles, recours admissible au temps des Grecs ou même des Romains et que notre siècle condamne parce qu'il sait les lois naturelles des choses; et si de notre temps les fondateurs des poèmes sacrés, un Milton, un Klopstock, un Tasse ont pu chercher à introduire dans leurs chants le Dieu des Chrétiens, les Anges de l'Écriture, ils prêtent à la critique en ce sens que les images dont ils se servent ne peuvent jamais être adéquates à leur objet, ni l'idée qu'ils s'en forment nous satisfaire.

la poésie ont été trouvés tant par le génie que par l'expérience, et appliqués spontanément; c'est des chefs-d'œuvre de l'éloquence et de la poésie que la réflexion philosophique (celle d'un Aristote par exemple) a ensuite tiré les principes de l'art. Mais, s'il est nécessaire que l'orateur ou le poète conforme son art à ces principes et par suite les apprenne, il ne lui suffit pas de les connaître pour les appliquer; ici encore il lui faut le don, la spontanéité interne; il en est de ces règles comme de toutes les connaissances, elles peuvent être acquises du dehors, apprises mécaniquement, mais elles sont alors sans efficacité; ou bien elles peuvent venir de l'effort même de l'esprit pour comprendre, de sa découverte, et alors seulement elles deviennent fécondes (exemple de la démonstration de l'existence de Dieu aux enfants : cette démonstration ne touchera jamais leur cœur et n'entraînera jamais leur conviction, tandis que, si on les amène, par la considération de la nature, à découvrir d'eux-mêmes les principes surnaturels, ils y croiront de toute leur âme; autre exemple : pourquoi tant d'hommes qui font profession d'être véritablement chrétiens et souffriraient le martyre plutôt que de renoncer à leur religion, mènent-ils cependant une vie si peu conforme au Christianisme, pourquoi, sinon parce que la religion, chez eux, est une tradition apprise et morte, au lieu d'être la source même de leur vie?). En deux mots, et c'est la conclusion de son discours, Fichte entend démontrer, illustrant sa démonstration de nombreux exemples, que, sans le goût, sans le don du génie, les préceptes sont lettre morte quoique le génie ne puisse exercer ses dons qu'avec leur aide. Il n'y a point d'art sans lois, mais les lois ne font pas les artistes; l'artiste est celui dont le jugement spontané applique à l'infinie diversité des cas particuliers la règle générale.

Dans cette conclusion, conforme à tout l'esprit de son *Discours*, on découvre déjà chez le jeune Fichte comme la formule de son génie, le rejet de toute hétéronomie, de toute loi imposée du dehors à l'esprit, de toute loi que l'esprit ne s'est pas intégrée à lui-même, le rejet de *l'abstraction*; mais, en même temps que l'affirmation de son autonomie, la reconnaissance pour l'esprit individuel de lois, de règles universelles en dehors desquelles il n'y a pour lui que fantaisie et que vanité.

D. *FICHTE A L'UNIVERSITÉ.*

Muni du diplôme qu'il venait de conquérir ainsi, Fichte se rendit comme étudiant à cette Université d'Iéna dont, quatorze ans plus tard, il devait être la gloire. Il s'y faisait inscrire comme candi-

dat en théologie; il fallait vivre et dans la condition où Fichte se trouvait il n'avait pas le choix des carrières. A Iéna notre « candidat en théologie » suivit les cours d'histoire religieuse et d'exégèse d'un maître réputé, le prorecteur Griesbach, qui le prit en affection; et, comme il ne voulait point pour l'étude de la théologie renoncer à sa culture générale, il allait aussi aux conférences du philologue Schutz sur Eschyle. Il fut ensuite étudiant à Wittenberg où, condisciple de Schulze, le futur auteur d'*Énésidème* qui devait un jour « bouleverser de fond en comble » la première ébauche de son système, il suivit les leçons de Reichard [1]. Mais c'est à l'Université de Leipzig que Fichte poursuivit ensuite ses études et que, pour la première fois, il prit conscience de sa véritable vocation.

Là professait, avec Pezold, pour qui la philosophie était purement et simplement la servante de la théologie, Morus, le successeur du grand philologue Ernesti; il enseignait la théologie et l'exégèse dans l'esprit alors dominant du siècle des *Lumières*, de l'*Aufklärung*, en bon adepte du rationalisme. Mais le rationalisme des *Lumières*, avait, en matière de religion, des degrés. Il y avait le rationalisme bénin et inoffensif de ceux qui proclamaient leur accord avec la doctrine de l'Église, avec le luthéranisme, et qui se bornaient, en dehors de la lettre stricte du dogme, à examiner et à interpréter les textes de l'Écriture, grâce au secours de la philologie générale : c'était le cas d'Ernesti; il y avait, à l'opposé, le rationalisme intransigeant et combatif de ceux qui, allant jusqu'au bout de la critique, s'insurgeaient nettement contre la doctrine de l'Église et niaient sans hésiter tous les mystères des dogmes et jusqu'à la révélation : c'était l'attitude des esprits clairs et rigoureux. Le célèbre Reimarus en est le plus illustre exemple. Entre les deux il y avait le rationalisme mitigé et blafard des partisans du juste milieu, de ceux qui, combattant la doctrine de l'Église, n'allaient pas cependant jusqu'à en nier tous les dogmes. Ils admettaient sans doute que certains d'entre eux sont en contradiction avec les exigences de la raison et ils en faisaient, à la manière des déistes anglais, des inventions arbitraires et nébuleuses des prêtres; mais ils acceptaient la révélation comme pleinement d'accord tout ensemble avec la nature et avec la raison [2].

1. *Allg. Zeitung* 1814, n° 47, Mittwoch, 16. Febr. 1814, p. 185. Le nom de Fichte ne se trouve pas, à vrai dire, sur la liste des inscriptions à l'Académie; il est donc probable que Fichte était alors précepteur d'un étudiant noble et qu'il l'accompagnait aux Cours, ce qui expliquerait à la fois sa présence à l'Université et le fait de sa non immatriculation. Voir F. Medicus, *Fichtes Leben*, I, p. 10.

2. Hettner, *Geschichte der Deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, II. Buch, p. 38-48.

C'est, s'il faut en croire un des biographes de Fichte, à cette dernière classe qu'appartenait justement Morus [1].

Combien la théologie de ce brave homme, dont il appréciait d'ailleurs les conseils, dut paraître à Fichte fragile et obscure après la critique de Lessing, si vivante encore en son souvenir, on peut le pressentir. Il entreprit alors, suivant l'exemple de ce grand maître, de réfléchir par lui-même sur les questions que soulevait la dogmatique; et, à mesure qu'il se familiarisait davantage avec elle, il s'apercevait que la théologie, loin d'avoir la philosophie comme servante, impliquait, pour être intelligible, la solution, absolument indépendante, de certains problèmes philosophiques. Un problème en particulier l'arrêtait, dont il comprit que dépendaient tous les autres, le problème du libre arbitre. Ce problème était au fond de la plupart des questions de la théologie, question de la création et de la toute-puissance du Créateur, question des rapports de Dieu et des créatures, question de la grâce et de la prédestination, question du péché et de la responsabilité de l'homme. Or ces questions impliquaient des solutions contradictoires du problème de la liberté, la toute-puissance de Dieu étant, en somme, inconciliable avec la liberté de l'homme, au sens où l'entendent les défenseurs du libre arbitre.

D'autre part le même problème que posait la théologie, Fichte le retrouvait, sous une autre forme, présent et pressant dans l'ordre de la science. La science lui enseignait l'enchaînement nécessaire de tous les phénomènes, l'universel déterminisme qui dans la nature exclut la liberté; en même temps la pénétration de sa réflexion était assez grande pour que l'expérience de sa propre vie, si courte fût-elle encore, lui eût appris de quel poids les circonstances et les fatalités de toutes sortes pèsent sur notre destinée; quand la réflexion s'applique à démêler les causes de résolutions que nous croyons libres, il devient difficile de saisir la part qui reste à la liberté, et peut-être même cette part est-elle uniquement due à l'impuissance d'une analyse toujours incomplète. Ainsi le déterminisme que lui enseignait la science apparaissait maintenant à Fichte comme une exigence de la conscience d'autant plus impérieuse que l'ardeur de sa foi et l'énergie de sa volonté lui avaient longtemps fait croire à sa propre liberté. Le livre d'un professeur de droit à Leipzig, Charles-Ferdinand Hommel, dont il avait peut-être suivi les cours, contribua d'ailleurs singulièrement à la formation de ce détermi-

1. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, I. Buch, 2, p. 29.

nisme. Ce livre, qui parut à Leipzig et à Bayreuth en 1770 et qui était écrit à la manière du XVIIIe siècle, en style de feuilleton, avait pour titre *Alexandre von Joch. Récompense et châtiment d'après les lois turques* (Alexander von Joch. Ueber Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen). Gœthe fit à la seconde édition, qui parut en 1772, l'honneur d'un compte rendu élogieux dans les *Annonces scientifiques de Francfort* (Frankfurter Gelehrte Anzeigen), lui opposant d'ailleurs sa propre conception, sa théorie de la liberté. La thèse de Hommel c'est que la croyance en la liberté est une erreur des sens. La volonté n'est rien d'autre que le produit d'un mécanisme profond et caché de la nature qui met en mouvement notre âme; toute la différence entre le monde des corps et le monde des esprits, c'est que dans le monde des corps le mouvement résulte de leviers, de vis, de roues, dans le monde des esprits, de pensées et de représentations. La spontanéité de la volonté est une illusion; une volonté autonome est un non-sens. Rien n'existe dans la volonté qui n'ait d'abord été dans l'entendement; rien dans l'entendement qui n'ait été d'abord dans les sens, si bien qu'en dernière analyse, la volonté tout entière dépendant de l'ensemble mouvant des objets, elle est le résultat du mécanisme des lois de l'association et de l'imagination. Le libre arbitre est une fiction dont le monde moral tire sans doute beaucoup de bien, mais il faut la restreindre à ce monde, car le monde physique l'ignore absolument. Enfin il y a incompatibilité entre la Providence et la liberté. En appendice Hommel cherche, dans une espèce de théorie des monades, une base métaphysique à son déterminisme, et se rattache plus ou moins directement à Leibniz.

Que le livre de Hommel ait eu sur la pensée de Fichte une influence décisive, on n'en peut douter. Dès ses premiers ouvrages, il fera ouvertement allusion à « la philosophie de Joch » et l'on peut se demander, avec M. Hermann Nohl, si ce souvenir ne fut pas présent à son esprit jusque dans les dernières années de sa vie, chaque fois qu'il s'agissait pour lui de réfuter le déterminisme [1].

1. Hermann Nohl, *Miscellen zu Fichte's Entwicklungsgeschichte und Biographie, Kantstudien*, XVI. Bd. 4. Heft, p. 373-378.

La première allusion au déterminisme de Joch se trouve dans l'*Essai d'une Critique de toute Révélation* (2e édition).

Allerdings *könnte* nicht bloss dies Bewusstseyn der Selbstthätigkeit oder der Freiheit, welches an sich und seiner Natur nach nicht anders als negativ (eine Abwesenheit des Gefühles der Nothwendigkeit) ist bloss aus dem *Nicht*bewusstseyn der eigentlichen erst aufhaltenden, dann bestimmenden Ursache enstehen; sondern wenn wir keinen anderweitigen Grund für Freiheit, d. i. Unabhängigkeit vom Zwange des Naturgesetzes fänden, *müsste* es sogar daher entstehen : dann wäre die *Jochsche Philosophie* die einzige wahre, und einzige consequente : aber dann gäbe es

Ainsi s'était formée peu à peu, à la fois sous l'effort d'une critique de plus en plus exigeante et de ses lectures récentes, l'opinion du jeune théologien qu'était Fichte et, sans même qu'il s'en aperçût clairement alors, ainsi se faisait sa destinée de penseur. Insensiblement la philosophie prenait dans son esprit le pas sur la théologie. Un jour, le jour où il venait de prononcer son premier sermon dans un temple des environs de Leipzig, il eut avec le pasteur de l'endroit, disciple du philosophe Wolff, une longue conversation sur ce grave sujet; il lui exposa ses doutes sur la réalité du libre arbitre, sa croyance en l'universel déterminisme, seul conciliable avec la toute-puissance de Dieu. « Mais vous êtes spinoziste », lui répondit le brave homme, un peu scandalisé; et, pour convaincre Fichte de son hérésie, il lui mit entre les mains un livre, vieux de plus de trente ans, qu'il alla chercher au fond de sa bibliothèque : l'*Éthique* de Spinoza réfutée par le célèbre philosophe Christian Wolff[1]. La

auch gar keinen Willen, die Erscheinungen desselben wären erweisbare Täuschungen, Denken und Wollen wären nur dem Anscheine nach verschieden, und der Mensch wäre eine Maschine, in der Vorstellungen in Vorstellungen eingriffen, wie in der Uhr Räder in Räder. (Gegen diese durch die bündigsten Schlüsse abzuleitenden Folgerungen ist keine Rettung, als durch Anerkennung einer praktischen Vernunft, und, was eben das sagt, eines kategorischen Imperativs derselben). (Fichte *S. W.* V. Bd. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, p. 22.)

Et dans la *Première Introduction à la Théorie de la Science*, on lit aussi :

Wenn ihnen etwa ein Alexander von Joch sagt : Alle Dinge sind durch die Naturnothwendigkeit bestimmt, nun hangen unsere Vorstellungen ab von der Beschaffenheit der Dinge, unser Wille aber von den Vorstellungen, mithin ist alles unser Wollen durch die Naturnothwendigkeit bestimmt, und unsere Meinung von der Freiheit unseres Willens ist Taüschung : so ist ihnen dies ungemein verständlich und einleuchtend, unerachtet kein Menschenverstand darin ist, und sie gehen überzeugt, und erstaunt über die Schärfe dieser Demonstration, von dannen. Ich muss erinnern, dass die Wissenschaftslehre aus dieser milden (*sic*) Denkart weder hervorgeht, noch auf sie rechnet. (*Ibid.* I. Bd. *Erste Einleitung in die W. L.*, p. 439-440.) Enfin dans la *Staatslehre* de 1813 Fichte fait encore une allusion non dissimulée au même livre. Il écrit : « Denken Sie eine Pflanze.... Geben Sie ihr Bewusstseyn, und das Gesetz bleibe ihr verborgen ; so denkt sie, sie entwickele sich mit Freiheit. » Il emprunte l'image à Joch, p. 60, et quand il ajoute : « Es haben Räsonneurs die menschliche Freiheit geläugnet, als Beispiel anführend eine Kugel, mit Selbstbewusstseyn ausgestattet. Sie steht : beweget nun die Tafel, so entsteht in ihr die Neigung sich herunterzubewegen. Es ist ganz klar, und unter der Voraussetzung der bewusstlosen Kräfte ganz richtig : der Mensch ist auch nur ein Glied in der Reihe der Naturkräfte. » (Fichte *S. W.* IV. Bd. *Die Staatslehre*, p. 383) c'est encore à Joch qu'il pense, à la vignette qui orne le titre du livre — une boule sur une planche qu'enlève et que saisit une main sortie des nuages —, à l'explication qu'il en donne (Joch, p. 46 ; v. *Kantstudien*, XVII. Bd., 4. Heft H. Nohl, *art. cité*, p. 376-377). Voir le même article pour une série d'autres comparaisons.

1. L. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken.* Erstes Buch 2, p. 21. Voir aussi sur l'attitude spirituelle de Fichte à ce moment, *Fichte's Leben*, I, 1, 2, p. 18, et suiv.

Dans ses remarquables *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre*, Willy Kabitz refuse toute créance aux assertions de Noack auquel nous empruntons ce récit (Willy Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Fichteschen, W. L.* Berlin, p. 6, note 2), jusqu'à ce que la preuve en ait été fournie par une source positive.

réfutation de Wolff parut si pauvre à Fichte, encore étudiant pourtant, que, loin de le détourner du Spinozisme, elle ancra en lui la conviction que la doctrine de Spinoza était la vraie; et, sans qu'on ait le moyen de préciser l'heure où Fichte étudia directement le *Traité théologico-politique* et l'*Éthique*, on peut affirmer que la philosophie de Spinoza exerça une influence singulière sur la formation de sa pensée. Il apprit de Spinoza le sens moral et religieux du problème philosophique, l'unité pure du premier principe, l'intelligibilité parfaite en même temps que l'universelle nécessité des choses, la réalité absolue de toute existence rapportée à son essence éternelle. Moralisme, monisme, rationalisme, panthéisme, de ce quadruple enseignement, recueilli de Spinoza, l'esprit de Fichte portera toujours la marque; et le jour où, sous l'impulsion de la *Critique*, il deviendra l'apologiste de la liberté, c'est encore par rapport à l'*Éthique* que la *Théorie de la Science* se caractérisera comme un « Spinozisme renversé ».

Mais de la lecture de Spinoza Fichte recueille en outre un autre fruit, une application immédiate de la philosophie à l'objet de ses études présentes, à la théologie. Il retrouve dans le *Traité théologico-*

Cependant il n'apporte rien que son refus d'y adhérer, contre le témoignage de Noack (la conversation de Fichte avec le pasteur des environs de Leipzig dans la chaire duquel il fit son premier sermon et la communication par ce pasteur du livre de Wolff).

Hermann Nohl, dans son curieux article des *Kantstudien* (XVI. Bd., 4 Heft, p. 373) sur les origines du déterminisme de Fichte et le livre de F. Hommel, *Alexander von Joch. Ueber Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*, ne met pas en doute le témoignage de Noack; il observe seulement qu'il en résulte que Fichte était déjà déterministe quand il connut Spinoza. Il ajoute que le déterminisme primitif de Fichte, tout plein de providentialisme, ne s'inspire certainement pas de Spinoza, et qu'il n'a connu d'abord Spinoza que par les lettres de Jacobi sur le spinozisme; il va plus loin et affirme que le déterminisme opposé dans tous les écrits de Fichte à sa théorie de la liberté n'a rien à voir avec Spinoza.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que Fichte, par toute sa culture, ne fût imprégné de Spinozisme. Lessing, en qui l'étudiant de la Schulpforta reconnaissait le premier maître de sa pensée, lui avait inculqué, à travers ses écrits, sinon la lettre, du moins l'esprit de l'*Éthique* et du *Traité théologico-politique*; et d'une tout autre manière ses professeurs de théologie lui parlaient aussi de Spinoza (voir Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, IIe partie, ch. II, p. 236-242). La réfutation du panthéisme était le grand cheval de bataille de la philosophie des *Lumières* (Kabitz, *op. cit.*, p. 6). Enfin il ne pouvait pas ignorer l'exposition que, dans ses *Lettres*, Jacobi avait faite du Spinozisme. Sans doute aucun texte ne permet d'établir l'époque à laquelle Fichte apprit à connaître la doctrine de Spinoza autrement que par ouï-dire; mais il paraît difficile d'admettre que, doué comme il l'était de l'esprit philosophique, Fichte, candidat en théologie, fréquentant les Universités et les Bibliothèques d'Iéna et de Leipzig, n'ait pas eu la curiosité d'ouvrir le *Traité théologico-politique* et l'*Éthique*; les textes de la *Théorie de la Science* prouvent d'ailleurs, semble-t-il, que Fichte avait une connaissance directe de Spinoza et qu'il avait certainement acquis cette connaissance avant l'heure où la lecture de Kant opéra en lui cette révolution qui transforma le fataliste déterminé qu'il était jusqu'alors en un apôtre de la liberté.

politique l'origine des idées qui l'avaient autrefois séduit dans les *Anti-Goeze* de Lessing et qui lui étaient maintenant familières, l'idée de la libre pensée appliquée à la religion, l'idée d'une exégèse purement rationnelle, d'une critique des textes sacrés vraiment affranchie de l'esclavage du dogme et de l'autorité des Églises; et le résultat de cette critique, c'est, au fond, la négation de la révélation surnaturelle et des miracles comme contraires à la nature et à la raison, comme produits de la pure imagination. Spinoza constate que toute l'autorité des prophètes est venue de leur valeur morale et de l'exemple de leur vie : c'est en ce sens qu'ils ont été les porte-parole de Dieu, son Verbe. Parmi ces prophètes le plus grand a été le Christ en qui la pensée divine s'est manifestée directement et immédiatement, esprit à esprit, sans l'intermédiaire de l'imagination, comme cela s'était passé pour les autres prophètes; qui a substitué à la religion politique et sociale d'un peuple privilégié, du peuple Juif, une religion universelle et purement spirituelle, la religion de tous, la catholicité. Enfin, par-dessus tout, Spinoza proclame qu'il n'y a pas d'opposition entre la foi et la raison; que la vérité religieuse, comme toute vérité, a son origine dans la raison, et doit être cherchée en elle et par elle; que de la raison vient toute sa vertu et sa sainteté; que les religions confessionnelles, avec leurs dogmes, ne font qu'exprimer, dans le langage de l'imagination et sous une forme appropriée à l'humaine faiblesse, à l'imperfection de la majorité des hommes, les commandements que révèle à ceux qui en sont capables la lumière de la pure raison.

Ces idées, Fichte en est nourri et l'écho en retentira de son premier ouvrage philosophique à ses derniers écrits, de la *Critique de toute révélation* à la *Théorie de l'État* de 1813.

CHAPITRE II

L'ENTRÉE DANS LA VIE

A. *LES PREMIERS TÂTONNEMENTS.*

En 1784, à vingt-deux ans, Fichte avait à peu près achevé ses études de théologie; il emportait de l'Université les témoignages d'assiduité et d'estime que lui avaient décernés tous ses maîtres. Il manquait encore à l'étudiant en théologie, pour avoir le droit de postuler une chaire en Saxe, le brevet conféré par le Consistoire supérieur. Mais Fichte n'était alors guère d'humeur à préparer ce dernier examen. Depuis qu'il avait lu Lessing et médité Spinoza, depuis qu'à leur suite il s'était appliqué à l'exégèse, il se sentait de moins en moins porté vers la fonction de pasteur. L'obligation d'enseigner la révélation, de professer des dogmes auxquels vraisemblablement il ne croyait déjà plus, lui répugnait. Il cherchait donc une autre carrière, comptant, suivant une coutume fort répandue au XVIIIe siècle, sur la protection de quelque grand seigneur[1]. En attendant il fallait vivre. La veuve du baron de Miltitz venait de lui supprimer la pension, jusqu'alors régulièrement servie. Avec sa curiosité universelle et un peu vagabonde, Fichte passait, aux yeux de sa protectrice, pour un esprit volage et indiscipliné. Fichte protesta contre l'accusation qui le froissait dans ses sentiments de probité et de reconnaissance; il tenait à faire savoir qu'il n'était point un inutile, ayant abusé de la bonté de ses protecteurs; qu'il ne s'était pas rendu indigne de celui auquel il devait tout; mais une fois sa fierté blessée — dût la baronne même revenir à de meilleurs sentiments — il ne pouvait, il ne voulait plus rien accepter

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3, p. 28 : Briefentwurf von Fichte an den Consistorialpräsidenten von Burgsdorf.

d'elle[1]. Il ne lui était pas possible non plus de faire appel à ses parents; il savait leurs ressources à peine suffisantes pour élever ses frères et sœur et depuis l'année 1786 il s'était fait scrupule de rien leur demander[2].

Pour vivre il dut se mettre en quête de leçons, recherche pénible pour lui, car, de son aveu, il avait honte de sa pauvreté. Toutefois l'affection d'un ancien maître lui épargna de longues démarches; Pezold lui procura un élève. Malheureusement Fichte ne tarda pas à s'apercevoir de l'inutilité de quelques-uns de ses efforts. Le pupille qu'on lui avait confié était un enfant de neuf ans, « d'une faiblesse inouïe, avec une incroyable légèreté, et dont les parents avaient à ce point gâté le caractère que la difficulté de le réformer, dans un milieu si hostile, devenait à peu près insurmontable[3] ». Dans ces conditions, Fichte déclare à Pezold qu'il préfère le quitter; mais que faire? Revenir à l'idée du pastorat? Pour pouvoir remplir ses fonctions avec la conviction et la conscience qu'elles impliquent, Fichte se trouvait dans la nécessité de commencer par combler ses lacunes en théologie; et pour cela de nouvelles et de coûteuses études étaient nécessaires. Fichte alors envisagea un autre projet et c'est encore à Pezold qu'il s'en ouvrit. Il avait fait des études de droit assez complètes et il croyait pouvoir dire que ses connaissances en jurisprudence avaient beaucoup moins de *trous* et de moins importants que ses connaissances en théologie; peut-être trouverait-il de ce côté une issue? En ce qui concernait la théologie, il voyait au contraire à peu près toutes les portes closes. « Sans doute, ajoutait Fichte, je n'ai pas donné carrière à cette idée sans une violente lutte de conscience, car j'ai senti, avec toute la chaleur de mon cœur, les bienfaits de la religion de Jésus et l'honneur d'être un de ceux qui enseignent la religion chrétienne. » Mais des événements que nous ne connaissons pas et auxquels Fichte fait allusion lui semblaient un avertissement de la Providence pour le détourner de cette fonction[4], il demandait donc à Pezold, en cette occasion, un avis qui serait pour lui décisif.

Pezold insista sans doute, car peu de temps après Fichte sollicitait de Burgsdorf, le président du Consistoire supérieur de la Saxe,

1. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L.* Beilagen aus dem handschriftlichen Nachlasse J. G. Fichtes, 5, Briefentwurf von Fichte an den Consistorialpräsidenten von Burgsdorf, p. 11*.

2. L. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Erstes Buch, 3, p. 37. Voir aussi *Fichte's Leben*, I, 1, 3, p. 50. Lettre à Jeanne Rahn.

3. W. Kabitz, *op. cit.*, Beilagen, 2, Briefentwurf von Fichte an Ch. Fr. Pezold, p. 5*.

4. *Ibid.*

une bourse qui lui permît de passer, au bout de quelques mois de travail, l'examen du pastorat.

« Au collège, lui écrivait-il, je n'étais pas sans aptitudes pour les connaissances qu'on peut y acquérir; mes travaux et mes certificats d'études en témoignent. Dans mes années d'Université, j'ai subi les plus dures privations; j'ai été écrasé par elles; j'en ai souffert d'autant plus cruellement — permettez-moi de me présenter avec tous mes défauts — que j'avais amèrement honte de ma position, ce qui m'ôtait toute possibilité d'en sortir.... Depuis l'année 1784 j'ai été précepteur dans plusieurs maisons de Saxe où j'ai bien réussi. De l'influence que peuvent avoir les auteurs classiques sur la tournure de l'esprit j'ai peut-être conservé quelque chose, quoique j'aie été forcé d'abandonner l'étude proprement scientifique, la plus grande partie de mon temps étant due à d'autres affaires; je n'avais d'ailleurs absolument aucun livre à moi. Pourtant j'ai, depuis, lu beaucoup d'ouvrages français et allemands. Je me suis exercé à écrire, j'ai souvent prêché... J'ai réfléchi, travaillé, parlé sur les principaux objets de la théologie; j'avoue cependant mes lacunes en histoire, particulièrement en hébreu. C'est la raison pour laquelle j'avais longtemps projeté d'abandonner cette voie et de compter pour ma subsistance sur le hasard d'une heureuse rencontre qui me conduirait hors de mon pays. Obtenir, par exemple, une place de secrétaire, attendre de la protection de quelque grand seigneur, dont j'aurais élevé les enfants à sa satisfaction, le soin de mon avenir. J'étais confirmé dans cette espérance par le succès de mes prédications dans tous les endroits où je me rendais et par la facilité avec laquelle, en quelques-uns, je me faisais des relations et m'acquérais des protecteurs.

« Plus qu'alors, aujourd'hui où il me faut prendre une décision irrévocable, où s'offre à moi la dernière occasion peut-être de retour, je sens tout ce que ce projet avait de risqué, d'irrégulier, de peu patriotique. Mais je ne puis tout seul me venir en aide à moi-même, c'est pourquoi je me permets de m'adresser à vous.

« Je crois superflu de vous dire que mon application, dont je suis sûr, les dons naturels que Dieu m'a accordés et que sa grâce m'a jusqu'à présent conservés, me permettent d'espérer qu'entre la date où nous sommes et Pâques j'aurai rattrapé le temps perdu, et que je pourrai me présenter sans déshonneur à l'examen devant le Consistoire supérieur, pourvu toutefois que, libre de toute préoccupation matérielle, je puisse consacrer — et je le ferai d'ailleurs avec joie — mon temps entier à ces études. Autrement, mon séjour à

Leipzig ne me servirait à rien, car je serais forcé, pour vivre, d'employer tout mon temps à des choses absolument étrangères à mes études. Durant mes années d'Université je n'ai jamais participé à aucune des bourses officielles délivrées aux étudiants, je n'ai jamais joui du moindre secours, bien que je pusse facilement faire la preuve de ma pauvreté. Me serait-il possible, en considération de cette discrétion, d'obtenir une subvention qui me permît, exempt de tout souci, de me consacrer jusqu'à Pâques à la théologie? Sur mes mœurs, depuis que j'habite à Leipzig, j'en appelle au témoignage de M. le professeur Palmer et de M. le receveur des contributions Weisse; dans les autres endroits où j'ai vécu, je peux produire les témoins les plus irrécusables.

« Si vous daignez prendre en considération ma prière, je vous jure, sur tout ce que j'ai de plus sacré, de me vouer tout entier à ma mission, à mon pays[1]... »

En même temps que cette lettre, Fichte envoyait au président du Consistoire, comme exemple de ce dont il était capable, un sermon qu'il n'avait d'ailleurs jamais prononcé et dont il reconnaissait lui-même l'insuffisance. Le président Burgsdorf, touché de la lettre, apprécia le sermon ; il fit venir le jeune candidat et lui promit son appui; quelques jours plus tard Fichte lui écrivait de nouveau :

« Mon cœur ne peut se retenir plus longtemps de vous renouveler ses plus humbles remerciements pour la grâce inattendue avec laquelle votre Excellence a fait accueil à ma lettre, à mon insignifiant travail, à moi-même[2]. »

B. *PRÉCEPTORAT EN SUISSE.*

Cependant il faut croire que le bon vouloir de Burgsdorf fut paralysé, car Fichte n'obtint point la bourse demandée, et sa situation de précaire devint bientôt critique; les leçons lui manquaient, il commençait à se demander sérieusement ce qui allait advenir de lui. Un jour où, par une ironie cruelle du sort, il aurait dû fêter ses vingt-six ans, le 19 mai, Fichte se crut perdu; il venait d'épuiser ses dernières ressources. Et, tandis que la nature semblait fêter son printemps, Fichte promenait dans les environs de Leipzig ses sombres pensées. Il était trop fier pour avouer sa pauvreté à personne, fût-ce à ses amis, fût-ce à ses parents; il serait mort de faim avant que d'accepter un don qui pût ressembler à une aumône.

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 3, p. 27-30.
2. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Ficht. W. L.*, Beilagen; 3, Briefentwurf von Fichte an den Consistorialpräsidenten von Burgsdorf, p. 6* et 7*.

A la nuit tombante, après avoir encore cherché, mais en vain, une issue à sa situation, il rentra chez lui. En ouvrant la porte de sa pauvre chambre, il aperçut une lettre sur le coin de sa table. Il reconnaît aussitôt l'écriture de son ami Weisse, le receveur des contributions, qui le priait de venir le soir même. Fichte n'entrevoyait même pas la possibilité d'une bonne nouvelle, tant il avait perdu confiance. Pourtant Weisse avait à lui proposer un préceptorat, en Suisse, à Zurich, dans la famille d'un riche hôtelier. C'était le salut. Devant l'offre qui venait après cette journée d'angoisses, la surprise de Fichte est si forte, son émotion si violente, qu'il fond en larmes. Pour la première fois il n'était pas maître de lui. A ce spectacle, si étonnant pour qui connaissait le jeune homme, Weisse s'émeut lui-même, le presse de questions et finit par lui arracher l'aveu de son dénûment.

C'est en septembre seulement que Fichte était attendu à Zurich; il profita de ses loisirs pour aller prendre congé de ses parents. De ce séjour à Rammenau un témoignage est demeuré, une feuille volante, de format in-4°, qu'il écrivit, le 24 juillet 1788, avec ce titre : *Pensées au hasard d'une nuit d'insomnie* (Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht), dont voici la traduction :

« Est-ce que la cause essentielle de toute notre corruption morale ne serait pas d'une part le *mépris de la vie conjugale* et d'autre part l'*impossibilité de se marier* à cause de notre luxe et d'autres conditions malheureuses de notre temps. Par là chaque individu se trouve en quelque sorte isolé, les plus nobles sentiments sociaux supprimés, — l'amour de la patrie, l'amour des autres hommes, la sympathie; — la débauche favorisée, et tout particulièrement les folles dépenses, parce que le but de chacun est nécessairement de ne penser qu'à jouir le plus possible...

(En marge au bas : étonnantes contradictions et incroyable absurdité de nos lois, outre leur impuissance, p. ex. en ce qui concerne la repopulation, le traitement infligé aux enfants illégitimes; en ce qui concerne la religion, le *sentiment* que nous en avons dans la vie commune, est-ce qu'il ne serait pas beaucoup plus intelligent ou du moins plus conséquent de supprimer tout à fait la religion?)

Tout cela Salzmann dans *Carl von Carlsberg*[1] *veut* le dire, mais

1. Dans ce roman instructif de *Carl von Carlsberg* le pédagogue Christian-Gotthelt Salzmann, professeur à la Philanthropine du prince de Dessau, proposait, au début du XVIIIe siècle, le renversement complet des classes dirigeantes, la suppression des armées permanentes, des cloîtres et des livres sacrés, de la noblesse, du corps judiciaire et des prisons. (M. Philippson, II, I, p. 4. *Geschichte des preussischen Saatswesens vom Tode Friedrich des Grossen bis zu den Freiheitskriegen.*)

il manque d'énergie, il se borne à un simple bavardage. Dans le *Soir heureux* de Haller[1], une bonne partie de ces choses sont mieux dites et avec plus d'énergie. Ah! s'il avait compris l'art d'incarner la morale dans des personnages véritablement vivants! Qui le lit et qui croit à son sermon? *Léonard et Gertrude*, c'est ce qu'il y a de mieux; mais il [Pestalozzi] (*sic*)[2] aurait dû aller encore plus loin, il aurait dû mettre en lumière un peu aussi les hautes classes.

« Ne serait-il donc pas toujours à écrire le livre qui montrerait la *totale* corruption de nos gouvernements et de nos mœurs, tantôt sous leurs côtés risibles, tantôt sous leurs côtés terribles; qui en exposerait naturellement et sans exagération les conséquences nécessaires, qui esquisserait les principes d'un meilleur gouvernement et de meilleures mœurs en donnant en même temps les moyens d'y atteindre? Il faudrait que ce livre fût écrit sous une forme allégorique et avec un tour plaisant pour être plus clair et pour être lu par notre époque frivole. Le titre pourrait être : *Lettres du marquis de St. à son ami le vicomte X à Paris, envoyées du pôle Sud, nouvellement découvert, d'après l'original des lettres françaises.*

« Le marquis trouverait à ce pôle Sud un peuple, dont la corruption ressemblerait exactement à celle de notre temps, mais qui serait de quelques degrés plus enfoncé dans la misère et dans le mal (il faudrait seulement que l'auteur remontât du moins jusqu'à l'état où nous en sommes actuellement pour montrer plus clairement que c'est *ici* que *nous* en sommes et que c'est là que *nous* en viendrons).

« Il faudrait dépeindre :

Les principes du gouvernement de ce peuple. Les dispositions d'esprit de la Cour dont le *seul but est d'accroître les revenus du prince*; les moyens employés pour cela, la corruption qui en résulte pour toutes les classes et les déplorables conséquences qui en découlent pour le prince et pour la Cour même.

« La noblesse rurale; son orgueil nobiliaire, son luxe pernicieux, sa tyrannie à l'égard des autres classes, les beaux prétextes sous lesquels elle cherche à excuser sa détestable manière de vivre. Ridicule de l'assertion que la noblesse est la protectrice des droits du peuple.

« Les tribunaux; leur lenteur, leur injustice, leur partialité, particulièrement les horreurs du droit criminel.

« La religion; disputes misérables du clergé; ses dogmes incompréhensibles qui n'ont aucune utilité pour la morale Esprit de per-

1. Haller, né à Berne en 1708, mort en 1777.
2. Il s'agit du grand roman pédagogique de Pestalozzi.

sécution. Idées insensées qu'on se fait de l'essence de Dieu; conséquences fâcheuses qui en résultent pour la moralité. Attachement du peuple pour la religion. Suprême indifférence des hautes classes pour ce qu'il y a d'essentiel dans la religion, indifférence à laquelle s'ajoutent la bigoterie et le fanatisme religieux. Verbiage des prédicateurs.

« L'état des sciences; spéculations sur des inutilités; abandon de celles dont l'utilité est universelle. Stupidité des purs spéculatifs qui ne connaissent ni le monde, ni l'humanité. Les grands se donnent l'apparence d'honorer et de protéger les sciences sans les connaître, en manifestant le plus grand dédain pour ceux qui les cultivent et en les laissant mourir de faim. Profonds raisonnements des moralistes de ce peuple auxquels chacun donne raison sans qu'il vienne à l'esprit de personne, voire d'eux-mêmes, d'y conformer leur conduite.

« Les arts; frivolité, démarquage, écrits séducteurs, écrits de Wieland.

« Le commerce; on favorise scandaleusement le luxe sous la lamentable excuse d'augmenter les revenus du prince, le luxe qui détruit la santé, la vie, les ressources des citoyens. Orgueil de la fortune chez les marchands, chez ceux de Leipzig par exemple.

« L'agriculture; on la tient en profond mépris; on l'opprime par les impôts. Misère du laboureur. Son désir de s'élever aux classes supérieures; friches et routine.

« Les mœurs : rapports des deux sexes. La galanterie de l'homme vis-à-vis de la femme jointe au plus profond mépris pour elle. Célibat, ses conséquences. Séduction (en marge : dont on se glorifie), vices contre nature; infidélité dont on se vante comme d'un honneur. Perdition des femmes par mode, faiblesse; mauvaise éducation des enfants; coquetterie et malheurs qu'elles se préparent par là.

« Le luxe dans toutes les classes, luxe dont on se vante, par exemple la gourmandise avec toutes ses terribles conséquences, rapacité, esprit d'oppression; cruauté; débilité. Vêtements et mets malsains.

« Les superstitions : rêves de visionnaires, rabdomancie, joints à l'incrédulité.

« L'égoïsme et l'absence de toutes les vertus sociales. *Éducation :* efféminations des classes supérieures dès la première jeunesse. Idées qu'on leur inculque de l'*honneur*, de leurs rapports avec l'autre sexe. Leçons sur l'art de connaître ce qui flatte délicatement le goût ou pas. Joie des parents à l'apparition de l'instinct sexuel et quand

les enfants mettent toute leur ingéniosité à le satisfaire. Sotte culture des enfants à la campagne : à l'école, comme théologiens, chez eux, comme détestant et haïssant, comme volant et trompant les classes supérieures[1]. »

Tel est le plan de l'ouvrage que Fichte rêvait alors d'écrire. Le livre n'a jamais été composé; mais les idées que Fichte a jetées sur le papier durant cette nuit d'insomnie n'ont pas été perdues; elles germeront dans son esprit; elles y porteront leurs fruits. Déjà elles attestent les préoccupations essentielles de sa pensée et ce sont bien les préoccupations d'un fils du peuple; Fichte dénonce les superstitions et la corruption morale des classes privilégiées, l'ignorance des classes populaires, il déplore les injustices de la société; il est avide de réformes, il n'a pas attendu, pour formuler son désir, d'y être sollicité par les événements du dehors; ses réflexions datent du mois de juillet 1788. Et quand, cinq ans après, Fichte prétendra rectifier les jugements du public sur la Révolution française, quand, en 1804, il fera ses leçons sur les *Traits caractéristiques du Temps présent*, quand de 1806 à 1808 il écrira ses *Fragments politiques* et prononcera ses *Discours à la Nation allemande*, il n'obéira pas au simple hasard des circonstances; il aura trouvé dans les grands événements du siècle la confirmation et comme l'illustration des premières aspirations de sa jeunesse.

A cette heure, l'idée de son prochain départ pour la Suisse, et sa préparation à sa future mission détournent Fichte des travaux de longue haleine et absorbent ses derniers loisirs. Au mois d'août, il fait ses adieux aux siens et se met en route : c'est la première fois qu'il quitte son pays. Il part, sans regret du passé, confiant en l'avenir, le cœur aussi léger que la bourse. L'insuffisance de ses ressources l'oblige de faire la route à pied; il passe à Nuremberg, à Ulm, à Lindau; il traverse le lac de Constance; il contemple, avec un enthousiasme presque religieux, le panorama des Alpes qui se déroule au loin, et, après une double halte à Constance et à Winterthur, il arrive à Zurich, le premier septembre 1788.

Il entre aussitôt en fonctions. La maison où il est précepteur est bien connue des voyageurs, c'est l'hôtel de l'Épée. Le propriétaire, un riche Zurichois du nom de Ott, homme distingué et de grande culture, avait su s'affranchir des préventions de ses concitoyens; il en donnait la preuve en prenant un étranger pour précepteur de ses deux enfants, un garçon de dix ans et une fille de sept. Malheureu-

1. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L.*, Beilagen, 6. *Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht*, p. 12*-13*.

sement il avait pour femme une bourgeoise au cerveau étroit, pétri de tous les préjugés de son monde. Tout de suite, elle avait compris que Fichte, avec l'agrément de son mari, entendait faire de ses enfants quelque chose de plus que de simples petits Zurichois, qu'il voulait les élever dans un esprit libre; elle lui fit une opposition incessante, dissimulée d'abord, puis de plus en plus ouverte. Convaincu que la première condition du succès de sa mission, l'éducation des enfants, était la réforme même de l'attitude de leur mère à son égard, Fichte, pour vaincre sa résistance, eut l'audace ingénieuse de tenir un journal où il consigna, non sans rudesse, toutes les fautes de l'éducation maternelle; à la fin de la semaine il mit le journal sous les yeux de Mme Ott; ce fut d'abord de l'étonnement, puis de la colère; le jeune précepteur ne se découragea pas; devant sa fermeté, toujours respectueuse mais inébranlable, Mme Ott se soumit à l'ascendant du caractère de Fichte; la crainte opéra ce que ne pouvait faire la sympathie et Fichte eut désormais les mains libres; il put se donner tout entier et sans arrière-pensée à l'instruction de ses pupilles. Il profitait des heures de loisir que lui laissait sa fonction de précepteur pour travailler encore; et sa femme de ménage, le voyant sans cesse penché sur sa table, lui dit un jour : « Bien sûr, quand vous mourrez, votre esprit reviendra à ce pupitre. »

Fichte venait de découvrir Rousseau. Il lisait l'*Émile* et le *Contrat social*. Il étudiait aussi l'*Esprit des lois*. Il aimait à relire Horace; il avait fait de Salluste une traduction complète avec une introduction sur le caractère et le style de ce grand écrivain; il avait écrit un article sur le *Messie* de Klopstock. Il n'oubliait pas non plus qu'il avait été candidat en théologie et son amour de la parole l'entraînait parfois au temple. A Zurich, et dans les environs, il fit quelques sermons qui eurent du succès[1].

Devant l'impossibilité pour lui, luthérien et étranger, de devenir pasteur en Suisse, poussé surtout par cet amour de la parole qui était né chez lui du besoin d'agir et qui paraissait inséparable de la pensée, il eut alors l'idée de fonder à Zurich une *École d'éloquence* dont il rédigea même le plan.

« Penser tout haut donne en général à nos idées un nouveau degré de clarté et de précision. Cela met en rapport plus étroit la sensibilité et l'entendement, fait les idées les plus abstraites de l'entendement plus faciles à exposer et les images de la sensibilité plus simples et mieux coordonnées. Cela rend notre sentiment

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3, p. 31-33, et Noack, *J. G. Fichte*, Erstes Buch, 3, p. 44.

susceptible d'être excité et d'être impressionné par toutes les œuvres du goût. Ce qui, lu simplement par l'entendement et dans le calme, sans faire sonner les mots, nous laisse froid, nous ébranle et nous touche, fait vibrer nos nerfs et couler nos larmes dès que nous le lisons tout haut, suivant les règles de la juste déclamation, ou tout bonnement à notre fantaisie. Cela donne enfin à notre style cette plénitude et cette grandeur qui répandent, sur chacun des écrits où elles se trouvent, ce charme que l'on sent quoiqu'on ne le voie pas et dont l'absence cause cette fatigue et ce mécontentement que nous éprouvons à la lecture de tant d'ouvrages sans pouvoir dire pourquoi[1]. »

A l'*École d'éloquence* on apprendrait non seulement les règles de l'art, règles fondées en théorie sur des lois psychologiques, mais aussi la pratique sans laquelle elles restent stériles. Et Fichte indiquait tout un programme de leçons et d'exercices, où l'étude et le commentaire des auteurs anciens, véritables modèles de l'art d'écrire et de parler, tenaient la plus grande place. L'ambition de Fichte était de former à leur exemple non seulement les orateurs et les écrivains, mais tout particulièrement des prédicateurs[2]. Ambition vite déçue, car le projet de Fichte fut loin de rencontrer l'accueil qu'il en espérait.

C. *LES FIANÇAILLES.*

Fichte se consola de cet insuccès en entretenant avec les hommes les plus distingués de Zurich de précieuses relations. En particulier, il entra en rapports avec le premier prédicateur de Zurich, le pasteur Lavater. Lavater, dans sa jeunesse, avait connu Klopstock, le poète préféré de Fichte; il avait correspondu avec les philosophes Mendelssohn et Jacobi; Gœthe enfin l'honorait de son amitié. La vertu de Lavater était proverbiale : tout jeune il avait soulevé l'opinion publique contre les prévarications d'un haut fonctionnaire et imposé sa condamnation; la fréquentation seule de Lavater était un enseignement, car sa vie était un exemple; Fichte enfin connut et apprécia la femme qu'il devait un jour épouser grâce à Lavater, qui l'avait introduit dans le salon de l'inspecteur des poids et mesures Rahn, où se réunissait chaque semaine la haute société de Zurich. Rahn était le beau-frère de Klopstock; devenu amoureux de la sœur du poète sur le portrait que celui-ci, pendant son séjour

1. *Fichte's Leben*, II. Erste Abth. Beilage I. *Plan anzustellender Redeübungen*, Zürich, 1787, p. 5-6.
2. *Ibid.*, p. 6-10, et I, I, 3, p. 34.

à Zurich, en 1750, lui avait fait d'elle, il alla en Allemagne l'épouser; Jeanne, l'aînée de ses enfants, était née le 15 mars 1758, à Lingbüe, en Danemark, où, grâce à l'appui de Klopstock, alors conseiller du roi, Rahn avait fondé une fabrique; elle avait été séparée de ses parents à la suite de la guerre anglo-française qui ruina Rahn et le mit dans l'obligation de retourner en Suisse, et sa jeunesse fut triste. Quand Rahn avait refait sa fortune, elle était venue à Zurich, juste à temps pour soigner sa mère qui se mourait alors de la phtisie. Ce fut Jeanne qui rattacha son père à la vie en s'efforçant de remplacer la disparue : profondément religieuse, prête à tous les dévouements, à tous les sacrifices, elle se consacra entièrement à son père qu'elle se jura de ne jamais quitter. Dans ce salon, aux brillantes réceptions du vendredi, elle recevait avec une bonne grâce, un tact qui séduisaient tout le monde. Quand, parfois, elle se mêlait aux conversations, on admirait la finesse de son esprit et la sûreté de son jugement. Au moment où Fichte fut admis dans la maison de Rahn, tout à la joie de connaître la famille du poète qui avait enchanté sa jeunesse et d'entrer dans une société d'hommes curieux de science, d'art, de philosophie, épris de liberté et de justice, il n'était guère en humeur de ressentir ce qu'il appelait lui-même le coup de foudre; Jeanne, d'ailleurs, n'avait rien qui pût le provoquer; sa personne n'attirait pas les regards : elle était petite et son visage portait la marque de ses trente ans[1]; cependant, dès la première rencontre, le charme de son expression frappa Fichte, et « son génie protecteur lui suggéra tout bas que le commerce de Jeanne ne serait pas insignifiant pour son cœur, pour sa destinée[2] ». De son côté, elle avait remarqué ce jeune étranger; son instinct moral avait deviné en lui un homme véritable très différent de tous les prétentieux jeunes gens qu'attirait sa fortune et dont elle avait si souvent repoussé les avances. « Elle voyait son père, à travers les yeux duquel elle était habituée, depuis son enfance, à considérer les choses, témoigner à Fichte une admiration et un respect qui, de l'avis même de Fichte, n'étaient en rapport ni avec ses mérites, ni avec son âge. » Fut-ce donc un miracle, si, sans que le jeune précepteur y eût la moindre part, « le préféré du père devint aussi le préféré de la fille[3] »? Jeanne aima Fichte, elle le lui fit comprendre. Fichte se laissa aimer, car il était libre; à mesure qu'il apprit à connaître Jeanne, son esprit et son cœur l'attiraient de plus

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 3, p. 35-39.
2. *Ibid.*, p. 48. Lettre à Jeanne Rahn.
3. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten*, 5, p. 20-21

en plus vers elle, le lien qui les unissait se resserrait chaque jour, et si son attachement pour elle n'avait pas eu cette soudaineté qui est parfois l'origine d'une violente passion, d'ailleurs aussi vite éteinte qu'elle est née, il avait du moins la solidité et la profondeur des sentiments réfléchis; ce que Fichte aima en Jeanne ce fut, avec la hauteur de son caractère, sa grande sagesse et sa ferme raison; ce fut aussi la finesse de son jugement; ce fut enfin la profondeur de sa foi; son amour fut fait de l'estime et du respect qu'il avait pour elle et qui, loin de s'émousser, ne fit que s'accroître avec le temps. La mort seule y put mettre un terme.

Les deux jeunes gens tinrent d'abord leurs fiançailles secrètes. Jeanne n'osait faire la confidence de son inclination à son père; elle redoutait de sa part un désaveu qui eût mis en conflit son amour et son devoir; et quant à Fichte, entre lui et l'inspecteur des poids et mesures, la distance était trop grande pour qu'il osât risquer une démarche dont sa fierté aurait pu prendre ombrage. Crainte superflue; ils le virent bientôt. Fichte, après deux ans de préceptorat, allait quitter la famille Ott, non qu'il s'y déplût maintenant, sa volonté avait triomphé de tous les obstacles; seulement, à l'heure de ses difficultés avec Mme Ott, il avait lui-même fixé la date de son départ et son orgueil l'empêchait de revenir sur sa parole. Peut-être Fichte eût-il cédé aux sollicitations des parents de ses élèves s'ils l'avaient prié de rester encore, comme ils en avaient au fond du cœur le désir; mais il avait trop bien su imposer le respect de sa volonté pour qu'on risquât une proposition qui contrecarrait ses desseins [1]. Et ainsi, malgré un commun désir de poursuivre l'éducation commencée, la séparation devait avoir lieu à l'époque convenue. Ce fut pour Jeanne Rahn l'heure si redoutée où il fallait dévoiler au père le secret de son amour. Le vieux Rahn accueillit avec joie la nouvelle; cette union répondait au plus cher de ses vœux [2].

Cependant Fichte ne voulait pas se marier avant d'avoir donné ses preuves. En Suisse, point de situation sortable pour lui; il fallait qu'il allât ailleurs chercher fortune. Mais, comme il l'écrivait à ses parents, il ne voulait plus être précepteur, il ne pouvait plus même « suivre les chemins battus, se faire pasteur de village, et Dieu qui lui avait inspiré autrefois le goût de la prédication le savait bien »; il voulait voyager ou aller à une Cour [3]. Il songeait

1. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten*, 5, p. 19.
2. Tout le récit des amours de Fichte et de Jeanne est emprunté aux Lettres que le biographe de Fichte a publiées dans son premier volume. Pour tout ce qui vient d'autres sources, nous donnons les références. *Fichte's Leben*, I, 1, 3, p. 39-61.
3. Weinhold, *op. cit.*, 3 a. Leipzig, d. 20. Jun. 90, p. 7-8.

à une place de lecteur à la Cour de Danemark, pour laquelle il espérait obtenir par Rahn l'appui de Klopstock et de Bernstorff[1]. A défaut de cette place, il retournerait en Saxe, où, grâce aux recommandations puissantes de Lavater, il comptait bien trouver sa voie. En d'autres circonstances la perspective d'un nouveau voyage eût mis en joie son cœur aventureux; l'idée de la gloire à acquérir eût flatté la confiance qu'il avait en sa destinée. Et voici qu'une femme avait, il l'avoue, trouvé le moyen de faire de ce jour qui lui était apparu jusqu'alors comme un jour de bonheur, le jour le plus triste de sa vie; du moins voulait-il épargner à Jeanne l'amertume des adieux[2] en gardant pour elle la date secrète; mais Jeanne n'était pas de celles qui faiblissent; elle exigea une dernière entrevue, qui, sur la demande expresse de Fichte, eut lieu sans témoin[3]. Les deux jeunes gens se promirent l'un à l'autre; ils purent enfin échanger librement le baiser des fiançailles; en gage de sa foi, Jeanne remit à Fichte un bouquet de jacinthes[4] et, pour veiller de loin encore sur une santé qui lui était si chère, elle avait composé pour lui une de ces panacées dont la vertu devait, au cours du voyage, le préserver et, au besoin, le guérir[5]. Auparavant, elle tint à s'assurer que l'affection de Fichte n'était point l'effet d'un caprice dont l'éloignement aurait vite fait d'effacer le souvenir; elle s'était attiré cette vive riposte : « Vous me demandez si mon amitié pour vous ne vient pas de l'absence d'autres relations féminines; je crois pouvoir vous répondre de manière décisive. J'ai connu différentes femmes, j'ai vécu avec elles sur différents pieds; j'ai éprouvé pour elles, je ne dis pas les différents degrés, mais très vraisemblablement les différentes espèces de sentiments qu'un homme peut éprouver à l'égard de votre sexe. Mais une intime confiance comme celle que j'ai en vous, sans l'arrière-pensée que vous pourriez vous déguiser à moi, sans le désir de me cacher à vous, un besoin pareil à celui que j'éprouve d'être connu de vous tel que je suis, un attachement comme celui-ci où les sens n'ont pas la moindre influence perceptible à la conscience — je dis perceptible à la conscience, car il n'est donné à aucun mortel de connaître plus avant dans son cœur — un respect comme le mien et combien sincère, pour votre esprit, une telle sou-

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 3, p. 39. Il avait même des ambitions plus hautes, à en juger par la lettre qu'il écrivait à son frère Gotthelf le 5 mars 1791 « Ich erwartete nichts weniger, als eine Minister-Stelle in Coppenhagen. » Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten*, 6, p. 19.
2. *Ibid.*, p. 52-53.
3. *Ibid.*, p. 60.
4. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*. Erstes Buch, 3, p. 67.
5. *Fichte's Leben*, I, 3, p. 61. Lettre du 6 avril.

mission à vos résolutions, jamais je n'ai encore éprouvé rien de pareil. Jugez ainsi vous-même si c'est de l'absence d'autres relations féminines que vient l'impression produite sur moi par votre commerce, une impression que personne encore ne m'avait faite et qui m'a appris une nouvelle espèce de sentiment. Vous oublier dans l'éloignement? Est-ce qu'on oublie une nouvelle sorte d'existence et celle qui en a été l'occasion? Et, si je pouvais l'oublier, mériterais-je seulement encore que vous vous préoccupassiez de savoir si je pense à vous[1]? »

Fichte partit donc : en guise de souvenir et comme témoignage de son affection il laissait à Jeanne quelques vers[2] qu'il avait composés à grand'peine, à l'occasion de l'anniversaire des trente-deux ans de sa fiancée (15 mars 1790), sur un air qu'elle aimait à chanter en s'accompagnant au clavecin[3]. Il lui avait aussi fait la promesse de revenir à Zurich l'épouser dès qu'il se serait acquis un nom digne d'elle. Il ne voulait pas être simplement un homme utile « comme il y en a beaucoup »; il ne voulait pas davantage du titre, à son gré trop commun, de savant de *métier*, il prétendait ne pas se borner à *penser*; il rêvait *d'agir*[4].

1. *Fichte's Leben*, I, 3. Lettres à Jeanne Rahn, p. 39-40.
2. *Ibid.*, p. 42, 44-59.
3. *Ibid.*, p. 44-45.
4. *Ibid.*, p. 56.

CHAPITRE III

PREMIERS TRAVAUX

A. *RETOUR EN ALLEMAGNE.*

Dans les derniers jours de mars Fichte quitta Zurich « où pour sa situation économique il n'avait rien gagné, pour sa situation littéraire peu de chose, mais pour son caractère davantage, peut-être beaucoup [1] ». Il arrive le mercredi 31 à Sax, village de la vallée du Rhin, chez son ami Escher, le poète; il y reste le jeudi et le vendredi saints, « communiant avec ferveur » en pensant à la pieuse Jeanne, prêchant même; le dimanche de Pâques il est à Constance, il en repart le lundi pour entrer le mardi 6 avril à Schaffhouse [2]. Une excursion aux chutes du Rhin, « ce miracle de la nature qui restera éternellement inaccessible, indicible, indescriptible, impossible à chanter et à peindre [3] », une visite à un banquier auquel Rahn l'avait adressé et dont le regard fuyant ne lui dit rien qui vaille [4], le temps d'écrire une lettre à sa fiancée et Fichte se met en route pour Stuttgart où, grâce aux recommandations de Lavater, il jouit de quelques bonnes journées, accueilli avec une considération qui dépassa toutes ses espérances [5]. De Stuttgart il prit le chemin de Leipzig, voyageant le plus souvent à pied, en dehors des routes fréquentées, confiant son léger bagage au messager qui, non content de l'exploiter [6], le laissait parfois attendre plus d'un jour. Il traversa ainsi Francfort,

1. « Der Aufenthalt daselbst hat meiner öconomischen Lage nicht, meiner litterarischen Lage wenig, meinem Charakter vielleicht am meisten genützt. » Fichte, *Nachlass*, n° 122. Packet, XVIII. Lettre à un ami du 20 mai 1790.
2. *Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre du 6 avril 1790, p. 61-62.
3. *Ibid.*, Lettre du 10 avril, p. 64.
4. *Ibid.*, Lettre du 6 avril, p. 63.
5. *Ibid.*, Lettre du 10 avril, p. 65.
6. *Ibid.*, Lettre du 14 mai, p. 69.

Gotha, Weimar, où, toujours grâce aux lettres de Lavater, il comptait voir Herder et Gœthe; mais Herder était malade et Gœthe avait accompagné la grande-duchesse en Italie[1]. Il entra enfin à Leipzig, le 10 avril, la bourse très allégée, si allégée qu'il dut renoncer à faire faire son portrait que sa fiancée lui réclamait tendrement pour le placer entre celui de son père et celui de Klopstock[2]. Son esprit était plein de grands projets, d'un projet surtout qui lui tenait à cœur et dont le succès pourrait faire sa fortune. Il voulait reprendre, à son compte, une œuvre souvent tentée en Allemagne et particulièrement en Saxe depuis le commencement du siècle, fonder une revue, destinée à former le jugement et le goût publics, destinée aussi à rendre les mœurs meilleures[3], une revue qui, s'inspirant des conseils judicieux de Gottsched, s'adressât spécialement aux femmes; ce journal devait être l'ami qui signale aux parents, soucieux de l'éducation de leurs enfants, les dangers, inaperçus d'eux, de certaines lectures, « le poison qui se cache sous les roses », le bien à tirer de tel livre récent ou ancien qu'ils ignoraient. Il aurait six objets principaux :

1° Montrer les dangers de lectures choisies sans circonspection;

2° Établir l'influence réciproque du bon goût et de la moralité l'un sur l'autre;

3° Donner des instructions générales et appliquées à certains ouvrages particuliers sur la manière de lire avec profit;

4° Recommander des livres récents, utiles au point de vue moral; mettre en garde contre les livres nuisibles. Tel ouvrage écrit dans les meilleures intentions, la *Nouvelle Héloïse* par exemple, pouvait très bien être mauvais pour certain public auquel il n'était pas destiné;

5° Porter des jugements sur les livres nouveaux ou même sur des livres anciens oubliés ou qu'on ne lit plus, ou qu'on juge mal et dont l'étude serait profitable;

6° Déterminer les principes qui, dans ces livres, pourraient donner lieu à des malentendus; rectifier des erreurs.

Fichte avait déjà baptisé sa revue *La Nouvelle Bibliothèque allemande de Lecture* (Neue deutsche Lesebibliothek); elle devait être mensuelle, chaque numéro ayant six feuilles[4].

1. *Fichte's Leben*, I, I. 3. Lettre du 14 mai, p. 67.
2. *Ibid.*, p. 69.
3. *Ibid.*, Lettre du 8 juin, p. 74.
4. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth. *Plan zu einer Zeitschrift über Literatur und Wahl der Lectüre*, p. 11-14. Songeait-il déjà aux platitudes de la *Bibliothèque allemande universelle?* En tout cas, le titre choisi par lui semble indiquer qu'il avait présente à l'esprit l'entreprise de Nicolaï et qu'il avait l'intention d'opposer à l'*ancienne* la *nouvelle* Bibliothèque.

Weisse, auquel, en vieil ami, Fichte avait confié son projet, lui prodigua ses encouragements; il avait même cherché un éditeur[1], mais il n'en avait pas trouvé. Jeanne aussitôt lui proposa de publier le journal à Zurich, se faisant fort d'y découvrir quelqu'un qui s'y intéressât. Mais Fichte refusa : tant qu'il était à Leipzig il ne pouvait écrire pour le public de la Suisse. « Il fallait qu'il vécût dans le pays pour lequel il écrivait, il fallait qu'il sût ce que le public y lisait, l'effet que produisaient sur lui ces lectures, quel était en général son goût, comment, de temps à autre, il se modifiait. Et tout cela il ne pouvait le savoir qu'en Saxe où il avait partout des connaissances, où il pouvait voyager, aller dans toutes les sociétés, observer, sans qu'on s'en doutât, l'esprit et le goût publics, envoyer des lettres dans tous les coins[2]. »

Le projet avorta. Il en fut de même de ses autres plans; de Danemark, Bernstorff n'avait pas répondu; la requête d'une grande dame de Weimar en sa faveur auprès de la cour de Wurtemberg n'avait pas eu plus de succès.

Fichte essaya donc de vivre de sa plume. Il écrivit une petite nouvelle : la *Vallée des amants* (Das Thal der Liebenden), remarquable par le contraste qu'elle présente avec les contes plus ou moins grivois du temps. C'est d'un bout à l'autre une idée morale qui l'inspire. Dans un vallon, au sortir d'une forêt où il s'est égaré, le chevalier Alfonso entend des gémissements lamentables : il reconnaît la plainte d'une âme qui souffre dans le purgatoire et à laquelle il offre messes et prières afin de soulager ses tortures. Mais pour racheter les fautes de Rinaldo — c'est le nom de l'Esprit — il faut une autre expiation. Jadis il avait séduit une vierge sans défense et, l'ayant rendue mère, il l'avait abandonnée. Puis, insouciant du mal qu'il avait fait, il avait épousé une autre femme, la belle Laure. Laure, ayant appris la lâcheté de Rinaldo, l'avait quitté brusquement, lui intimant l'ordre d'aller rejoindre et consoler sa victime, la pauvre Marie, d'élever la fille qu'il lui avait donnée. Cependant celle que Rinaldo avait toujours recherchée ce n'était pas Marie, qui lui faisait honte, mais Laure, que sa grandeur d'âme lui avait rendue plus chère encore. Il ne l'avait pas retrouvée; il s'était fait ermite en ce vallon, élevant à celle qu'il croyait à jamais perdue un mausolée qu'il arrosait tous les jours de ses pleurs. Mort, il avait enfin compris son crime; il devait l'expier jusqu'à l'heure où sa faute serait réparée, où Marie aurait retrouvé la paix du

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre du 8 juin, p. 74.
2. *Ibid.* Lettre du 1er août, p. 76.

cœur, où sa fille aurait rencontré l'homme digne de faire son bonheur.

Le fantôme de Rinaldo demandait au chevalier Alfonso de faire à son intention un pèlerinage au Saint-Sépulcre, l'invitant à respecter l'innocence. Alfonso entreprit le voyage; chemin faisant, il risqua sa vie pour arracher une jeune chrétienne au sérail d'un émir; capturé par les Sarrasins, il eut le bonheur de s'échapper de Médine. Errant dans le désert, il s'arrêta devant une grotte. Deux femmes y consacraient leur vie au Seigneur. La plus jeune était celle qu'il avait miraculeusement sauvée. L'autre c'était Laure, venue en Terre-Sainte racheter la faute de Rinaldo en aidant Marie à élever son enfant. Marie était morte, et Laure venait justement, grâce au courage d'Alfonso, de retrouver sa fille d'adoption jadis enlevée par les Sarrasins et emmenée en esclavage. Alfonso demanda la main de la jeune fille qu'il avait sauvée, lui offrant un cœur vierge et un corps pur : il devait accomplir le destin prédit par Rinaldo. Mais, pour être sûre qu'il était bien l'époux attendu, Laure voulait le propre consentement du père. Il fallait retourner sur la tombe de Rinaldo, interroger son âme. Le voyage se fit sans encombre; on arriva au vallon; l'âme de Rinaldo sortit du tombeau rayonnante et dit : « Sois béni, Alfonso; tu as tenu ta sainte promesse. Toi, ma fille, tu es digne de lui appartenir. Nous nous reverrons dans les champs sacrés. Ta malheureuse mère a fini de souffrir; son corps repose loin du mien, mais son âme est près de moi. Quant à toi, ma Laure, tes souffrances vont bientôt finir. » L'ombre de Rinaldo s'est évanouie. Laure est tombée morte devant le sépulcre. Alfonso et son épouse l'ont pleurée tristement; mais leur douleur s'est apaisée à l'idée de la félicité éternelle qui lui revenait maintenant en partage. Ils se sont aimés, ils ont vécu de longues années dans ce vallon, tendrement unis, compatissants et charitables à l'égard des malheureux. Le jour du cinquantième anniversaire de leur mariage, ils sont venus au tombeau; ils y sont morts enlacés et leurs âmes unies se sont envolées pour le pays de l'Amour. Les bergers ont enseveli leurs corps, ils ont planté des roses et des myosotis sur leur tombe; et ils ont donné au vallon le nom de *Vallée des Amants*[1].

Confiant dans l'élévation des sentiments qu'il avait peints dans ce

1. Fichte, *S. W.* VIII. Bd. 5, A. *Das Thal der Liebenden*, p. 439-459. Dans les œuvres complètes de Fichte, éditées par son fils, cette nouvelle est datée de Zurich 1786 ou 1787, date manifestement fausse, comme le fait remarquer Fritz Medicus, (*Fichte's Leben*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1914, p. 19, note 1), puisque Fichte n'arriva en Suisse qu'en septembre 1788. La scène du roman, se passant dans la Valteline, laisse d'autre part supposer que Fichte n'a pas écrit sa *Vallée des Amants* avant son séjour en Suisse, mais après, sans doute en 1790, à son retour à Leipzig.

conte et où se reflétait si bien la pureté de son cœur, Fichte ne doutait pas de l'accueil qu'on allait lui faire, et, avec cette pointe d'orgueil qui était dans son caractère, il se croyait déjà un écrivain célèbre; mais il ne trouva pas d'éditeur.

Une fois encore, Fichte se voyait acculé à la nécessité de solliciter ces fonctions de pasteur auxquelles il paraissait destiné par le vœu de sa famille, par ses études, mais que jusqu'ici il s'était senti incapable de remplir; et, plus il se rendait compte de cette nécessité, plus il éprouvait de répugnances à faire la démarche qui l'engagerait définitivement. S'il restait toujours foncièrement chrétien, il ne voyait nulle part réalisée, écrivait-il à sa fiancée, de véritable communauté chrétienne; il ne croyait plus à la théologie des diverses Églises; et surtout il avait en horreur leur intolérance; il voulait penser librement. Or, s'il rendait hommage à l'instruction des prêtres de sa patrie, nourris de belles-lettres, élevés dans la philosophie des *Lumières*, dans la religion rationnelle et dont la culture s'élevait à un degré que n'avait encore atteint aucun pays d'Europe, il savait cependant qu'ils étaient tenus en laisse par « une Inquisition plus qu'espagnole » contre laquelle ils n'avaient d'autre défense que l'humiliation et l'hypocrisie. De là, dans le clergé, avec la peur de la lumière, une mentalité de valets et de fourbes. Fichte n'était pas homme à prendre cette attitude-là[1].

Cependant les semaines passaient, la nécessité devenait plus urgente, peut-être aussi de meilleures nouvelles lui arrivaient-elles sur les récentes dispositions des autorités religieuses, aussi, après avoir déclaré énergiquement à sa fiancée, au mois de juin, qu'il ne voulait à aucun prix être pasteur en Saxe[2], il lui annonçait, au mois d'août, que maintenant « la lumière luttait avec les ténèbres, qu'il apercevait l'aurore de jours meilleurs ». Il avouait que pour sa difficulté même « la tentative lui souriait presque d'emporter de vive force tous ces retranchements et de se tailler sa carrière »; et il lui parlait de la démarche qu'il avait faite auprès du président du Consistoire de la Saxe, un grand, grand personnage, inspecteur général souverain de l'instruction publique et de la religion pour toute la Saxe, un homme sensible à la culture et au talent, animé de l'esprit de justice. Il lui avait remis un tout petit article de théologie

1. « Ich bin weder Lutheraner, noch Reformirter sondern Christ », écrivait-il, à sa fiancée, le 8 juin 1790, et il ajoutait : « Und wenn ich zu wählen habe, so ist mir, da doch einmal eine Christengemeine nirgends existirt, diejenige Gemeine die liebste, wo man am freisten denkt und am tolerantesten lebt, und das ist die lutherische nicht, wie mir's scheint ». *Fichte's Leben*, I, I, 3, p. 73.

2. *Ibid.*, p. 73.

où il s'était montré entièrement sous son vrai jour[1]. Mais le résultat, ce fut que, tout en témoignant à Fichte sa bienveillance, tout en rendant hommage à sa valeur, l'inspecteur général ne l'avait pas trouvé assez orthodoxe pour occuper une chaire pastorale; il l'avait simplement engagé à se destiner à l'enseignement où son indépendance d'esprit n'aurait pas les mêmes inconvénients[2].

Au milieu de tant de déboires Fichte cependant ne se décourageait pas. Ce n'étaient certes point les idées qui lui manquaient pour écrire; mais, à cause de ses besoins qui étaient actuels et pressants, il était obligé d'en réserver l'expression pour l'avenir[3]. Il conservait toujours une bonne dose de confiance en son bonheur et en ses forces; sans doute l'expérience des deux dernières années en particulier avait à ce point accru cette assurance qu'il ne tenait maintenant rien de ce qu'il voulait fermement pour impossible et que, si Dieu toutefois lui conservait cette confiance et sa bonne santé, solidement établie, lui semblait-il, il ne redoutait rien[4]; mais la pénurie de ses ressources — il n'avait jusqu'ici qu'un seul élève et encore n'était-il pas bien d'accord avec lui — l'obligeait à envisager sérieusement l'éventualité de quitter Leipzig et même l'Allemagne pour aller, à l'étranger, chercher fortune[5]. Là, que ce fût en Espagne ou en Russie, il attendrait de son esprit d'initiative et du destin le succès de ses plans. Une seule pensée l'arrêtait, la peine que cet éloignement nouveau causerait à Jeanne; mais, il le lui avait dit un jour, à Zurich, sa robuste santé pouvait s'accommoder de n'importe quel climat, et les lettres, pour venir de plus loin, n'en arrivaient pas moins sûrement et n'en causaient pas moins de plaisir[6]. Quant à lui quelque chose adoucissait l'amertume de ses regrets; Jeanne, par une touchante pensée, venait justement de lui envoyer un portrait d'elle; en regardant cette image qu'il avait sans cesse devant les yeux, sur sa table de travail, il lui semblait que sa fiancée l'accom-

1. Il s'agit très probablement des *Aphorismes sur la Religion et le Déisme* dont il sera question tout à l'heure.

2. *Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre du 1er août 1790, p. 76-77.

3. Fichte, *Nachlass*, n° 122, Packet XVIII. Lettre à un ami du 20 mai 1790. « In die Bibliothek, und warscheinlich in's deutsche Museum werde ich arbeiten, u. Ideen zur Schriftstellerei auf eigner Hand habe ich auch. Aber das ist zukünftig, die Bedürfnisse sind gegenwärtig. »

4. Fichte, *Nachlass*, n° 122, Packet, XVIII. Lettre à un ami du 20 mai 1790.

« Sie wissen, dass ich immer eine gute Portion Vertrauen auf mein Glück und meine Kräfte hatte. Durch Erfahrung, besonders der zwei lezten Jahre, ist dies Vertrauen zu einer solchen Stärke gelangt, dass ich nun nichts mehr für unmöglich halte, was ich fest will. Gott erhalte mir dies Vertrauen und meine Gesundheit, die sehr fest scheint, und ich zittere vor nichts. »

5. *Fichte's Leben*, I, I, 3, p. 77. Lettre du 1er août.

6. *Ibid.*, Lettre, p. 55.

pagnerait dans son exil et que la distance qui devait les séparer lui en paraîtrait moins grande[1].

L'annonce de ce voyage consterna Jeanne Rahn et son amour inquiet, incapable de supporter l'idée d'une pareille séparation, lui dicta une résolution suprême. Elle conjura Fichte de lui sacrifier ses ambitions, sa soif de renommée et d'action, de revenir dès maintenant l'épouser. A défaut de l'éclat de la gloire, à défaut d'une vie peut-être retentissante, mais sans cesse agitée et toujours précaire, il trouverait près d'elle, avec une modeste aisance, le bonheur et le repos.

Une fois déjà, Jeanne, à Zurich, ayant surpris chez Fichte l'aveu de sa pauvreté, lui avait offert, avec une naïveté touchante, dans un élan de son cœur, ses économies de jeune fille ; Fichte avait refusé et un billet qu'il lui adressait, le lendemain de cette visite, explique son refus. « Votre offre, lui écrivait-il, m'a touché et, si c'était possible, m'a convaincu plus encore que je ne l'étais de votre élévation morale, non parce que vous avez voulu vous priver pour moi de ce qui, pour vous, est peut-être, comme vous le dites, une simple bagatelle, cela, mille autres auraient pu le faire, mais parce qu'ayant sans doute remarqué ce que le monde appelle mon « orgueil », vous me l'avez proposé avec tant de naturel et de franchise que tout votre cœur vous disait, semblait-il, que je ne *pouvais* pas me méprendre sur vos intentions, que si je n'avais accepté encore pareille chose de qui que ce fût au monde, je l'accepterais de vous; que nous étions trop *un* pour que nous pussions différer d'opinion sur de pareilles choses... Je l'avoue à ma profonde honte, tout d'abord mon orgueil s'est révolté... Insensé que j'étais, j'ai cru, un instant, pas plus, je vous l'assure, que vous m'aviez méconnu. Bientôt se sont réveillés en moi de meilleurs sentiments, j'ai reconnu dans ce procédé toute la délicatesse de votre cœur; j'en ai été profondément ému.

« Cependant, accepter, je ne le pouvais pas, non que votre cadeau m'humiliât ou pût m'humilier. Un don, inspiré par simple pitié pour ma pauvreté, j'aurais pu le détester ou haïr celle qui me l'avait fait... Mais le cadeau de l'amitié, d'une amitié qui, comme la vôtre, a pour fondement une estime profonde, ne peut être inspiré par la pitié; il honore loin de déshonorer. Mais là, vraiment, je n'en ai pas besoin. Je n'ai pas d'argent, pour moi cela veut dire : je n'en ai pas pour des dépenses superflues, mais pour mes très modestes besoins j'en ai assez.

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettres du 14 mai, p. 69-76 et du 6 décembre, p. 95.

« En somme l'argent me paraît un accessoire sans importance. Je crois qu'avec un peu de tête on en trouve partout assez pour ses besoins. C'est pourquoi j'ai toujours méprisé l'argent, et, à raison de ce mépris, depuis déjà quatre ans, je ne demande plus un denier à mes parents, parce que j'ai encore sept frères et sœur très jeunes qui ne sont pas tous élevés, et aussi parce que j'ai un père qui, dans sa tendresse pour moi, me donnerait, si je le laissais faire, ce qu'il doit à ses autres enfants [1]. »

Celui qui témoignait ainsi son mépris de l'argent n'était pas homme à accepter le mariage dans les conditions ou Jeanne Rahn le lui proposait; il aurait trop paru y chercher une sorte de revanche contre les trahisons de la fortune; son honneur, son orgueil lui interdisaient de revenir à Zurich avant d'avoir justifié les espérances qu'il avait données et de s'être fait un nom dans la science : aussi, tout en exprimant à Jeanne une reconnaissance dont « sa vie entière, avec tout ce qu'il pourrait faire, ne suffirait pas sans doute à l'acquitter », Fichte lui opposa-t-il, une fois de plus, un refus [2].

« Je ne suis pas encore digne de toi et, quand bien même, toi, tu m'en trouverais digne, tes amis, tes concitoyens ne trouveraient pas digne de toi un homme qui n'a ni nom, ni position. Ce serait vraiment inconvenant de ma part de reparaître dès maintenant à Zurich, sans avoir rien fait depuis mon départ. Laisse-moi donc au moins le temps de justifier ma prétention au nom de savant. J'ai depuis peu commencé un travail qui me conduit à la science proprement dite, à la haute philosophie. Que Dieu me conserve la santé et me donne tout juste le nécessaire pour vivre et j'espère qu'au prochain nouvel an il sortira des presses. Je le publierai sous mon nom. Le faire connaître des savants de Zurich, je m'en charge, et alors, mais alors seulement, je pourrai reparaître à Zurich sans déshonneur, quand j'aurai donné des preuves que je ne compte pas mener une vie tout à fait inutile au monde [3]. »

Comment, à cette heure où il acceptait ainsi, pour se « faire un nom dans la Science », tous les risques d'une vie difficile, « en peine, suivant sa propre expression, du pain quotidien [4] », Fichte passait cependant « les jours les plus heureux qu'il eût vécus », c'est ce qu'il s'agit maintenant d'exposer.

1. *Fichte's Leben,* I, I , 3. Lettre sans date, p. 48-49.
2. *Ibid.* Lettre du 1er août, p. 75-76, et lettre du 5 septembre, p. 80.
3. *Ibid.*, p. 81.
4. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten.*, 5. Lettre du 5 mars 1791, p. 20.

Fichte venait soudain de trouver la voie du salut après avoir traversé la crise la plus douloureuse.

Élevé à l'école de cette théologie leibnitzio-wolfienne, qui professait un déterminisme universel fondé sur le principe de raison suffisante et sur la prescience divine, et dont les conclusions, obtenues sans doute par des voies différentes, ramenaient pourtant tout près du spinozisme qu'elle prétendait combattre, Fichte, on s'en souvient, avait vite aperçu les contradictions et la pauvreté de cette doctrine; esprit trop critique et trop sincère pour s'y tenir, il avait alors suivi les enseignements de Lessing, cette fois nettement inspirés de Spinoza. Il s'agissait d'expliquer les dogmes du Christianisme à la lumière de la raison, de voir dans ce que la religion a d'irrationnel une forme de connaissance confuse appropriée à des intelligences qui ne se sont pas encore affranchies des sens et de l'imagination, de montrer comment, par un développement nécessaire, cette raison confuse et enveloppée se résout en idées distinctes, comment, du point de vue de l'Absolu, du point de vue de Dieu, les dogmes cependant s'interprètent et se justifient, comment enfin le déterminisme de la raison, l'ordre intelligible et vivant du monde est, au fond, l'essence même de la religion, d'une religion immanente à l'esprit humain.

Ce déisme pur, le mot est de Fichte lui-même, ne s'accordait guère avec l'orthodoxie que les églises sont en droit d'exiger de leurs ministres, et Fichte le sentait bien quand il hésitait tant à devenir pasteur; il venait d'ailleurs d'en faire l'expérience à ses dépens lorsque, pressé par le besoin et convaincu que cette conception ne « contredisait pas au fond la religion chrétienne », qu'elle n' « empêchait ni de respecter le Christianisme sous sa forme traditionnelle, comme la meilleure religion populaire, ni de le recommander avec la plus grande chaleur », il s'était enfin décidé à solliciter une chaire pastorale.

Mais brusquement, vers le milieu de l'année 1790, à la suite d'événements[1] où, en dépit des résistances de son entendement,

1. Fichte fait une allusion non douteuse à ces événements dans une lettre à sa fiancée du 6 décembre 1790. Il lui écrit :

« D'une manière générale, mes idées sur les choses spirituelles ont depuis autrefois beaucoup changé. Précisément en ce qui concerne ces sortes de choses, j'ai, depuis peu seulement, appris à connaître si bien la faiblesse de mon entendement que je ne puis plus me fier volontiers à lui sur cette matière, qu'il les affirme ou qu'il les nie. J'ai de nouveau, depuis mon séjour à Leipzig, *reconnu par expérience des marques étonnantes de la Providence. Notre entendement est tout juste suffisant pour ce que nous avons à faire sur la terre, mais nous n'entrons en communication avec le monde des esprits que par notre conscience. Notre entendement est trop étroit pour donner asile à la divinité, notre cœur seul est une demeure digne d'elle.* Le plus sûr moyen de se

Fichte s'est sans doute « tourné avec toute la chaleur d'un désir ardent vers le Dieu reconnu inflexible, comme s'il allait changer son grand plan pour un individu », d'événements où il a cru voir le témoignage « d'une aide visible, de l'exaucement presque incontestable d'une prière[1] », très probablement après la lecture de la *Critique de la Raison pure*, faite à l'instigation d'un de ses élèves[2], et, comme à l'appel de la liberté entrevue dans les *Antinomies*, le « candidat en théologie » sent s'ébranler en lui la conviction tranquille de l'intelligibilité intégrale des choses.

Voici que tout à coup lui apparaissent les bornes nécessaires de l'entendement; voici que surgit devant sa conscience le redoutable conflit de l'intelligence et de la foi, de l'esprit et du cœur; voici que s'opposent le déisme et la religion. La religion repose sur le besoin de la rédemption, né du sentiment de la faute, inséparable de la croyance en la liberté; elle suppose un Dieu fait à l'image de l'homme, un Dieu pitoyable, c'est maintenant la conviction de Fichte; mais l'intelligence oppose au cœur l'invincible déterminisme des actions humaines, elle affirme l'enchaînement des effets et des causes, elle conçoit la divinité comme le système même de l'universelle nécessité, du fatalisme; son Dieu est inexorable. Entre la religion et le déisme il y a une antinomie. A cette antinomie pas d'autre issue qu'une limitation du domaine de l'entendement, que l'interdiction pour la raison spéculative de résoudre le problème du supra-sensible; mais est-il possible de laisser un tel problème en suspens? Le problème religieux se pose ainsi à la conscience de Fichte sous une forme dramatique, comme une antinomie entre les exigences de la raison et les aspirations du sentiment.

Elle se pose à un moment où Fichte paraît n'avoir pas encore une connaissance directe de la *Critique de la Raison pratique*, où, parlant de Kant comme du plus pénétrant défenseur de la liberté, il ignore encore visiblement comment Kant justifie la réalité du concept de la liberté (Fichte suppose que c'est par le sentiment) et,

convaincre qu'il y a une vie après la mort est de conduire sa vie présente de manière à pouvoir souhaiter la vie future. Quiconque sent que s'il existe un Dieu il faut que l'indulgence de sa grâce descende sur lui, celui-là ne s'émeut pas des preuves qu'on apporte contre son existence, il n'a pas besoin de preuves pour l'affirmer. Quiconque a fait suffisamment de sacrifices à la vertu pour avoir à attendre une récompense dans une vie future, celui-là n'a pas à se démontrer, pour y croire, l'existence d'une pareille vie; il en fait l'expérience directe ». (*Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre à J. Rahn, du 6 décembre 1790, p. 94-95.)

1. Fichte, *S. W.* V. Bd. *Aphorismen über Religion und Deismus*, 17, p. 7.

2. Le hasard avait fait qu'un élève lui ayant demandé des leçons sur la philosophie de Kant, il s'était jeté dans cette philosophie à corps perdu (über Hals und Kopf) et il s'apercevait, à des signes visibles, que sa tête et son cœur y gagnaient. (*Fichte's Leben*, I, I, 3, lettre du 12 août 1790, p. 80.)

par les postulats de la Raison pratique, restitue un sens au monde du supra-sensible, à l'existence de Dieu, à la vie future [1].

De ce drame intime, il nous reste un témoignage, un fragment, écrit au plus tard en juillet 1790 [2], et précisément sous la forme que Fichte aimait à donner à sa pensée quand un cas de conscience particulièrement délicat se présentait à lui, c'est-à-dire sous la forme d'Aphorismes [3], les *Aphorismes sur la religion et le déisme* [4].

B. *LES APHORISMES SUR LA RELIGION ET LE DÉISME.*

On y trouve : 1° Une définition des principes de la religion chrétienne, forme supérieure des religions révélées, comme expression humaine et populaire du sentiment religieux, expression appropriée à des esprits limités ;

2° Un critique de la théologie des *Lumières*, comme essai infructueux de rationaliser le Christianisme ;

3° Une exposition des principes de la religion purement naturelle, du pur déisme, comme système de la nécessité universelle ;

4° Une constatation de l'insuffisance de ce point de vue devant les besoins du cœur.

1. C'est ce qu'attestent et cette crise même et le petit écrit qui en est le témoignage : *Les Aphorismes sur la Religion et le Déisme.* Dans ces *Aphorismes*, Fichte désigne expressément Kant comme le plus grand penseur du XVIIIe siècle et déclare que ses recherches sur l'essence objective de Dieu, sur la liberté, la responsabilité, etc., l'ont conduit exactement aux conclusions où aboutissaient — sans aucunes lettres — les apôtres du premier siècle (Fichte, *S. W.* V. Bd. *Aphorismen über Religion und Deismus*, 13, p. 5) ; il connaît donc la *Critique* au moment où il écrit ses *Aphorismes*, mais il ne paraît connaître que la *Critique de la Raison pure* ; c'est ce qui ressort de la note de l'Aphorisme 15. (So ist z. B. dem scharfsinnigsten Vertheidiger der Freiheit, der je war, dem in Kants Antinomien, etc. der *Begriff* der *Freiheit überhaupt* irgendwo anders her (von der Empfindung, ohne Zweifel) *gegeben*, und er thut in seinem Beweise nichts, als ihn *rechtfertigen* und *erklären* : da er im Gegentheil in ungestört fortlaufenden Schlüssen aus den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniss nie auf einen Begriff von der Art würde gekommen seyn. (*Ibid.*, 15, note, p. 6.)

2. La note précédente permet de dater approximativement les *Aphorismes*. C'est le 12 août, dans une lettre à sa fiancée, que Fichte parle pour la première fois de la philosophie de Kant où il s'est jeté à corps perdu ; moins d'un mois après (le 5 sept.) il annonce la révolution qu'a opérée dans son esprit la lecture de la *Critique de la Raison pratique* et sa conversion au moralisme kantien. Les *Aphorismes* ont donc été écrits au moment où Fichte étudiait la *Critique de la Raison pure*, avant qu'il ait lu la *Critique de la Raison pratique*, c'est-à-dire probablement vers la fin de juillet 1790 ; cela est d'autant plus probable que la lettre où Fichte parle à sa fiancée du président du Consistoire de la Saxe auquel il a envoyé un article de théologie (vraisemblablement les *Aphorismes*) est du 1er août 1790. (Fr. Zimmer, *J. G. Fichte's Religionsphilosophie*, etc. Inaugural-Dissertation, Halle, 1877, p. 12-13, note. V. aussi Ernst Ebeling, *Darstellung und Beurteilung der religionsphilosophischen Lehren J. G. Fichtes* Inaugural-Dissertation, Halle, 1886.)

3. Voir par exemple plus haut l'examen de conscience pendant une nuit d'insomnie ; la même remarque s'applique à l'examen de conscience de 1813 au moment où Fichte demande à être prédicateur laïque des armées.

4. Le titre d'*Aphorismes* est probablement suggéré à Fichte par les cent aphorismes de Lessing sur l'*Education du genre humain.*

Dans les *Aphorismes* Fichte se demande quels sont les principes qui constituent le « canon » de la religion chrétienne; il remarque qu'elle ne considère Dieu que dans son rapport possible avec l'homme. En ce qui concerne son existence objective les recherches sont coupées.

Mais une chose le frappe, le besoin universel de l'homme de trouver dans son Dieu certains attributs que les premières démarches de la spéculation lui *dénient* forcément. La spéculation lui fait voir Dieu comme un être immuable, incapable de passion; son cœur exige un Dieu qui se laisse fléchir, qui éprouve la pitié et l'amitié. La spéculation lui montre Dieu comme un être sans contact avec lui ou avec un être fini quelconque; son cœur veut un Dieu au sein duquel il puisse s'épancher, avec lequel il puisse entrer en communication réciproque.

Ce besoin du cœur appelle un anthropomorphisme qui va en s'épurant à mesure que les religions se spiritualisent; cependant à cet anthropomorphisme la religion chrétienne substitue une conception plus haute et plus universelle, la Médiation. Jésus est posé comme le Dieu des hommes, comme l'intermédiaire qui ouvre au croyant le chemin de la grâce; il reçoit tous les attributs par lesquels la divinité peut entrer en rapport avec les hommes, en particulier ces qualités que le cœur de l'homme cherche dans son Dieu sans que son entendement puisse les trouver en lui, compassion, émotion. En ce qui concerne la manière dont cette tendre humanité coexiste chez lui avec ses attributs divins supérieurs, encore une fois les recherches sont coupées.

Ces premiers principes de la religion se fondent plutôt sur des sentiments que sur des convictions réfléchies, sur le besoin de s'unir à Dieu, sur la misère de notre péché. La religion chrétienne paraît donc faite plus pour le cœur que pour l'entendement; elle ne veut point s'imposer par des démonstrations; elle veut être découverte par le sentiment; elle apparaît comme une religion d'âmes bonnes et simples : « les forts n'ont pas besoin du médecin, mais les *malades* »; « je suis venu pour appeler au repentir les *pécheurs* » et autres sentences analogues. De là l'obscurité qui l'enveloppe et devait l'envelopper.

Fichte termine cette exposition des principes de la religion chrétienne par un aphorisme dont l'importance n'échappera pas au lecteur et qu'il convient de citer dans son texte intégral :

« Il est remarquable que, dans le premier siècle, les Apôtres illettrés arrêtent leurs recherches juste au point où le plus grand

penseur du XVIIIe siècle, Kant, assurément sans prendre garde à cette coïncidence, pose la limite : à la recherche de l'existence objective de Dieu, aux recherches sur la liberté, la responsabilité, la faute, la punition. »

Mais si l'on ne se contente pas des besoins du cœur, si, désireux de satisfaire son entendement, on prétend dépasser ces limites, sans autre préoccupation que le souci de la vérité, sans vouloir par exemple « accommoder autant que possible la spéculation au verdict de la religion » et supposer déjà le but qu'on veut atteindre, comme l'ont fait certains théologiens de son temps auxquels Fichte reproche de n'avoir pas « travaillé d'une manière très honnête », on arrive à la constitution d'un système déiste.

Ce système affirme l'Être éternel dont l'existence et les modes sont nécessaires; il considère le monde comme émanant de la pensée éternelle et nécessaire de cet être; il suppose le déterminisme universel, il explique le péché par la limitation inhérente aux êtres finis, il en fait une nécessité de leur nature.

Un pareil système ne contredit-il pas la religion chrétienne? Nullement, car il n'est pas sur le même plan qu'elle et n'entre jamais en conflit avec elle; il lui laisse toute sa valeur subjective, il respecte en elle la meilleure religion populaire[1].

Ainsi paraissait trouvée tout d'abord la conciliation entre le déisme et la religion, entre la science et la foi; il n'y aurait point de conflit, parce qu'il n'y aurait pas de contact. La raison, en s'interdisant l'examen de questions, pour elle insolubles, ferait au sentiment et à l'imagination leur juste part; la religion des humbles et des faibles serait respectée et sauvegardée sans que le penseur ait rien à abdiquer des exigences de sa raison. Et alors le théologien savant, le théologien fataliste (peut-on s'empêcher de songer ici à Fichte?) aurait la conscience en repos; il pourrait recommander chaudement au peuple « une religion à laquelle, au fond, pour sa part, il ne croirait pas ».

Pourtant cette position était-elle aussi solide qu'elle en avait d'abord l'apparence? Ce dualisme de l'intelligence et du cœur était-il une position stable, même pour le pur déiste et le conflit ne finissait-il pas par surgir devant sa conscience sous la forme la plus angoissante? C'est ce que, pour en avoir fait récemment l'expérience, Fichte se demandait en terminant :

« Cependant, il peut y avoir de certains moments où le cœur

1. Fichte, *S. W.* V. Bd. *Aphorismen über Religion und Deismus*, aus dem Jahre 1790, p. 1-17.

s'arrache à la spéculation, où il se tourne, avec toute la chaleur d'un désir ardent, vers le Dieu reconnu inflexible, comme s'il allait changer son grand plan pour un individu; où le sentiment d'un secours visible, de l'exaucement presque incontestable d'une prière bouleverse le système tout entier, où s'éveille le pressant désir d'une expiation.

« Comment agir avec un pareil homme? Sur le terrain de la spéculation il paraît invulnérable. Avec les preuves de la vérité de la religion chrétienne on n'a pas de prise sur lui, il s'incline devant elle avec autant d'empressement que vous mettez à la lui démontrer[1]; il se retranche derrière l'incompatibilité de cette vérité avec sa propre personne. Les avantages qui en résultent, il peut les voir, il peut les désirer de la manière la plus ardente; mais il lui est impossible de croire. Le seul moyen de salut pour lui serait de s'interdire les spéculations qui dépassent la limite permise. Mais le peut-il, quand il le voudrait? Quand la fausseté de ces spéculations lui serait prouvée de manière convaincante, le peut-il? Le peut-il, quand cette attitude lui est déjà naturelle, quand elle est inséparable de toute la tournure de son esprit[2]? »

Ainsi se pose la question tragique qui, présente à la pensée de Fichte, donne à ces *Aphorismes* un accent si poignant.

Fichte vient de sentir s'ébranler ses convictions d'hier, sa confiance dans ce déisme qui n'entrerait nulle part en conflit avec le Christianisme et lui laisserait, avec toute sa valeur subjective, toute son efficacité de religion populaire. Fichte vient d'éprouver pour sa part ce conflit qu'il croyait impossible entre la raison et le cœur; il s'est senti touché, lui, le savant, lui, le théologien déterministe, de cette grâce divine dont il faisait si volontiers l'apanage réservé aux simples d'esprit. Et cependant l'armature de sa jeune pensée, l'édifice si laborieusement et si solidement édifié de son fatalisme résiste à cette croyance en la liberté dont il a entrevu la lumière. Croire à la liberté? *le peut-il, quand il le voudrait?* Peut-il s'affranchir de ses habitudes mentales, « de cette attitude qui lui est déjà naturelle et qui est d'ores et déjà inséparable de toute la tournure de son esprit »? Peut-il s'affranchir de cet invincible besoin de poursuivre les spéculations au delà des limites que la foi autorise?

1. Il s'agit sans doute de la démonstration dont Fichte parle dans les *Aphorismes* 1, 2, 11, 12, et qui suppose l'acceptation de certains principes admis, principes fondés « plus sur des sentiments que sur des convictions réfléchies » et qu'on se refuse à examiner et à dépasser.

2. Fichte, *S. W.* V. Bd. *Aphorismen über Religion und Deismus,* p. 7-8.

C. *L'ÉVANGILE DE LA RAISON PRATIQUE.*

A cette heure de crise, Fichte, continuant l'étude des œuvres de Kant, se plonge dans la *Critique de la Raison pratique*, et cette lecture décide de son avenir d'homme, de son avenir de penseur. Soudain la lumière se fait dans son esprit. En fixant à l'intelligence ses bornes, en limitant le champ de la nécessité au monde phénoménal, en montrant dans l'existence même du devoir l'attestation du pouvoir pratique de la Raison, l'efficacité, dans le monde sensible, de l'action du supra-sensible, d'un mot, en découvrant dans la conscience morale la causalité de la liberté, Kant a donné la solution du conflit de la science et de la croyance.

Cette fois la grâce, la grâce kantienne, sinon divine, est efficace; elle opère la conversion de Fichte, et, à cette révolution qui se fait en lui et qui le transforme, Fichte reconnaît l'action réelle de la liberté. Désormais le monde du supra-sensible, ce lieu de la religion interdit aux recherches de l'entendement, ouvre sa voie royale aux aspirations de notre cœur; il est justifié comme l'exigence même de la Raison pratique, comme le postulat du Devoir. C'est l'entendement, enfin et pour toujours, mis d'accord avec le sentiment, c'est la vraie religion du Christ rationnellement fondée, c'est le salut, c'est l'apaisement et c'est la félicité. Toute la correspondance de Fichte à cette heure en témoigne.

« D'une manière générale, écrit-il à Jeanne, ces projets dont mon esprit est plein m'ont donné le repos et je remercie la Providence de m'avoir mis, un peu avant l'heure où je devais voir s'écrouler toutes mes espérances, en mesure de supporter mon sort avec tranquillité et avec joie. Une occasion, due en apparence à un simple hasard[1], a fait que je me suis donné tout entier à l'étude de la philosophie de Kant, une philosophie qui enrène l'imagination, laquelle, chez moi, a toujours été très forte, qui donne à l'entendement la prépondérance sur elle, et qui élève d'une manière inconcevable l'esprit tout entier au-dessus des choses terrestres. J'ai embrassé une Morale plus noble, et, au lieu de m'occuper des choses extérieures, je m'occupe davantage de moi-même; cela m'a donné un repos que je n'ai encore jamais connu; au milieu d'une situation matérielle chancelante j'ai vécu mes jours les plus heureux. Je consacrerai à cette philosophie quelques années de ma vie, et tout ce que j'écrirai, au moins pour plusieurs années, roulera sur elle. Elle est difficile au delà de ce qu'on peut dire et elle a besoin d'être rendue plus facile.

1. Une leçon à un élève. V. *Fichte's Leben.* I, 1, 3. Lettre du 12 août 1790, p. 80.

A Zurich, où personne ne la comprend, si je pouvais contribuer à la faire connaître, ce me serait une double joie. Les principes en sont de vrais casse-tête spéculatifs qui ne peuvent avoir aucune influence immédiate sur la vie humaine, mais leurs conséquences sont d'une extrême importance pour une époque dont la moralité est pourrie jusque dans sa moelle; exposer ces conséquences au monde dans une lumière visible à tous les regards serait, je crois, un service à lui rendre. Dis-le bien à ton cher père que j'aime comme le mien, dans nos recherches sur la nécessité de toutes les actions humaines, *quelque rigoureux qu'aient été nos raisonnements*, nous nous étions cependant trompés, car nous discutions en *parlant d'un principe faux;* je suis maintenant absolument convaincu que la volonté humaine est libre et que le but de notre existence présente *n'est pas d'être heureux*, mais de *mériter* le bonheur[1]. »

Et il ajoute ces paroles significatives :

« Combien tristes sont les principes que j'avais autrefois, je le vois, entre autres, par l'exemple d'un ami qui m'est très cher, auquel je les ai inculqués il y a longtemps sans qu'il pût arriver à les saisir complètement et qui, par eux, a été conduit à d'autres principes qui n'étaient pas les miens et qui n'en sont pas non plus la conséquence nécessaire : maintenant il n'est pas heureux, il ne trouve pas en lui de consolation, parce qu'il est un *incrédule*[2]. »

Ainsi, la doctrine du fatalisme intelligible qu'il avait autrefois professée lui apparaît désormais destructive de toute foi et de toute espérance. Kant a révélé à Fichte la possibilité pour l'âme humaine, sans sortir de ce monde, de s'arracher en quelque sorte à l'inexorable nécessité des choses; l'existence, dans les profondeurs les plus intimes de la conscience, d'un pouvoir original de création et de régénération qui superpose au monde de la nature, monde de purs phénomènes et d'apparences, un monde absolu, éternel; qui affirme la réalité de ce qui n'est pas et qui cependant doit être. Kant a, en effet, montré qu'une donnée de la conscience, le devoir, la bonne volonté, constituait un fait d'ordre à part, un fait qui n'a rien d'empirique, un fait qui atteste, au contraire, la causalité purement intelligible de la Raison, son autonomie et son efficacité; il a ainsi, en quelque sorte, au creuset de son analyse, dégagé l'existence et comme fourni l'expérience de cette liberté morale qui était pour lui la réalité absolue. En même temps, et Fichte retrouvait ici, sous une autre forme, une idée que Lessing lui avait rendue

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre du 5 sept. 1790, p. 81-82.
2. *Ibid.*, p. 82-83.

familière, Kant avait laissé clairement entendre que cette existence absolue, que cette liberté pure ne pouvait être pour un esprit limité, comme l'esprit humain, une possession immédiate, que sa conquête était un Idéal à poursuivre sans qu'il pût, en ce monde, être jamais atteint; cette poursuite devait s'exprimer par une lutte sans fin de la volonté raisonnable contre la nature; cette lutte était la vertu même. Enfin Kant avait montré la vertu toujours et nécessairement vouée à la peine en ce monde, obtenant sa récompense, le bonheur, dans une vie à venir, dans un monde où la toute-puissance, jointe à la toute-bonté de Dieu, permît l'accord, pour l'homme, inintelligible, de la nature et de la raison, de la nécessité et de la liberté.

C'est donc le sentiment de la grandeur de la tâche humaine, c'est la foi dans la liberté et dans son final triomphe, en dépit des apparences de ce monde, que Fichte puisa dans la philosophie kantienne. Ce sentiment et cette foi lui procuraient, avec la paix dont il jouissait alors, le courage de lutter contre les difficultés de l'heure présente. La lecture de Kant, en révélant à Fichte, par delà ce qu'ont de superficiel les circonstances extérieures, l'excellence de la perfection intérieure, fut ainsi pour lui, suivant une expression qu'il emploiera un jour, l'étincelle qui enflamma son âme pour la vie entière.

Et, en effet, confirmant le billet où il faisait part à Jeanne de sa conversion, Fichte, quelques mois plus tard, écrit à son ami le théologien Achelis, de Brême, qu'il avait connu à Zurich où il était comme lui précepteur, la lettre suivante :

« Depuis quatre ou cinq mois, je vis à Leipzig les jours les plus heureux que je me souvienne d'avoir vécus, et, ce qui m'enchante le plus, je ne dois à aucun homme la moindre part de ce bonheur. Je me suis plongé dans la philosophie, je veux dire, bien entendu, dans la philosophie de Kant. J'y ai trouvé le remède à la véritable source de mes maux et, par-dessus le marché, de la joie en suffisance. L'influence que cette philosophie, surtout dans sa partie morale qui reste cependant inintelligible sans la *Critique de la Raison pure*, exerce sur la pensée d'un homme, la révolution qu'elle a opérée en moi, sur toute ma manière de voir est inconcevable. Je lui dois, en particulier, de confesser que je crois maintenant de tout mon cœur à la liberté de l'homme, et je vois bien que c'est seulement dans cette hypothèse que le devoir, la vertu, et une morale en général sont possibles.... Il me paraît très clair que si l'on admet le principe de la nécessité de toutes les actions humaines, il en résulte pour la société des conséquences fâcheuses, que la

corruption des classes dites supérieures vient en grande partie de cette source, et qu'il y a des raisons tout autres que l'innocuité ou l'utilité de ce principe au fait qu'une personne qui le professe échappe à cette perdition; je suis de plus très fermement convaincu que cette vie n'est nullement la terre de la jouissance, mais la terre du travail et de l'effort; que toute joie n'est rien de plus qu'un réconfort pour un nouveau labeur; que ce qui est exigé de nous, ce n'est pas de préparer notre destinée, mais de travailler à notre perfectionnement. Je ne m'occupe donc pas du tout des choses extérieures; je m'efforce, non de paraître mais d'être et c'est à ces convictions que je dois la profonde tranquillité d'âme dont je jouis[1]. »

D. *L'EXAMEN DE CONSCIENCE POUR L'ANNÉE 1791.*

Le souci de la perfection intérieure est désormais l'unique préocupation de Fichte; cette préoccupation l'oblige à procéder chaque soir à son examen de conscience; pour que cet examen soit plus sérieux, plus efficace, Fichte prend soin de le faire par écrit, comme l'atteste un manuscrit des papiers posthumes récemment publiés, l'*Examen de conscience*, qui date de l'époque même de sa conversion (seuil de l'année 1791) et dont voici le texte intégral :

Règles de l'examen de conscience pour l'an 1791.

« 1° Respecte par-dessus tout la voix du devoir. Pour qu'elle parle plus haut en toi, que chaque soir ce soit l'un des principaux sujets de ton examen de savoir si, durant la journée, tu lui as désobéi. Des recommandations palpables de la grandeur du devoir, il ne pourra jamais t'en manquer. Aie toujours devant les yeux cette sublimité du devoir; que pour lui aucun sacrifice ne te soit pénible. Plus tu feras pour lui de sacrifices, plus s'accroîtra ton amour pour lui.

« 2° Sans tomber dans l'anthropomorphisme, échauffe en toi le sentiment que te donne le contact du sacré et, pour y parvenir, commence par aimer la vertu avec assez d'ardeur.

« 3° Ton orgueil est le signe certain que tu as mal surveillé un coin de ton cœur. Tu as trop d'amour pour toi parce que tu ne connais que tes mérites et non ceux des autres. A partir d'aujourd'hui que ce soit pour toi un devoir imprescriptible de rechercher les mérites de tous ceux que tu connaîtras, en particulier les mérites qui te manquent. Que cette occupation soit une partie de ton examen du

1. *Fichte's Leben* I, I, 4. Lettre à Achelis, p. 107-108.

soir et que ton journal relate fidèlement les mérites par où d'autres te sont supérieurs.

« 4° Extirpe ton orgueil, et son fruit dangereux, la vanité, disparaîtra. Jusque-là, ne cherche pas à briller et ne sois jamais plus sage que ceux avec lesquels tu vis. Cherche, dans la société, moins à faire éclater tes mérites que ceux des autres. Si tu reçois des compliments, songe bien vite à tes fautes.

« 5° Ta raideur et ta dureté sont aussi les effets de ton orgueil. Fais au moins la guerre à ces fruits en attendant que tu en aies arraché la racine. Exerce-toi à la douceur et à la patience.

« 6° Ce serait la plus grande des hontes si de celui qui s'efforce de parvenir à la vertu on pouvait dire qu'il s'enivre. Il faudrait que tu en rougisses devant ton journal.

« 7° Ta franchise inconsidérée et ta loquacité sont des signes de ta vanité. Parce que tu as tant de plaisir à t'occuper de toi crois-tu donc que cela fasse autant de plaisir aux autres? Combattre cette faute c'est donc, à partir d'aujourd'hui, un de tes plus pressants devoirs. A cette fin, ne fréquente jamais les hommes sans avoir examiné à fond quelles occasions tu pourrais avoir de te départir de cette prudence et sans t'être armé de circonspection.

« 8° Fais-toi un plan déterminé de tes dépenses en suivant le principe que le plus nécessaire doit céder au moins nécessaire et l'exécution de ce plan....

[**Une demi-page arrachée.**]

« Après sept heures du soir d'abord... la leçon de la veille si elle n'a pas été faite, puis l'examen de conscience et le journal. Ensuite, comme dans les heures de la matinée, les travaux littéraires, mais avant, le soin de la correspondance urgente.

« 11° Le plan de l'examen de conscience et du journal qui en contient les résultats, voilà les règles dont j'ai parlé plus haut. Cet examen doit être strictement impartial. Sois sûr que la première omission de cet examen te conduira à l'omettre pour toujours, te replongera dans toute ton ancienne perdition, et te rendra pour toujours incapable de perfectionnement[1]. »

Le souci du devoir et le sentiment profond du divin d'une part, de l'autre un orgueil démesuré; le désir de s'exposer, de parler, de se faire admirer, la passion dévorante d'agir, dont il déclare qu'elle était son unique passion et que, plus il s'y livre, plus il se trouve

1. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L.* Beilagen aus dem handschriftlichen Nachlasse J. G. Fichtes, 8, p. 17*-18*.

heureux[1], par suite le besoin des autres et en même temps le mépris des autres, un mépris s'exprimant à leur égard par une attitude cassante — la raideur et la dureté dont parle l'examen de conscience —, l'amour de la bonne chère même, tous ces traits si frappants de son caractère, Fichte, dans son absolue sincérité, les a notés ici avec l'exactitude d'un psychologue de race; à cet égard, l'intérêt de sa confession n'échappera pas au lecteur, mais il y a dans cet examen de conscience quelque chose de plus important, c'est son inspiration morale où l'on ne peut pas ne pas reconnaître l'influence de Kant. Fichte a voulu éprouver par sa propre expérience la vertu de cette philosophie à laquelle il a résolu de se consacrer tout entier; et il a constaté sur lui-même l'effet bienfaisant de ces principes « meilleurs ». Il leur doit d'être maintenant absolument maître de lui, au point de s'imposer volontairement des choses qu'il n'arrivait pas à faire, de se refuser des choses qu'il eût aimées, uniquement parce qu'il les eût aimées; il leur doit de « déclarer la guerre à la moindre passion naissante, dès qu'il pourrait l'apercevoir et de se débarrasser ainsi de plus en plus complètement de cette grande destructrice du repos et de la santé[2] ».

La parfaite possession de soi jointe à la tranquillité d'âme dont Fichte jouissait depuis sa conversion au Kantisme l'aida sans doute mieux que n'eussent fait le découragement et l'adversité : il put bientôt écrire à sa fiancée « qu'il vivait maintenant à Leipzig aussi bien qu'il pouvait vivre là où elle n'était pas ».

E. *PREMIERS TRAVAUX PHILOSOPHIQUES.*

Il avait trouvé l'occasion de s'occuper utilement et sa subsistance était assurée. « Il donnait des leçons presque sans interruption de huit heures du matin à sept heures du soir[3]. » La veillée seule lui restait pour ses travaux personnels; il la consacrait, presque tout entière, à poursuivre l'étude du Kantisme, à en éclaircir les points obscurs : ainsi, il était en train d'écrire un extrait de la *Critique du jugement*, une analyse explicative qu'il voulait publier dès le mois de janvier 1791; le peu de temps qui lui restait, il l'employait à se perfectionner dans les mathématiques pour lesquelles il avait un goût particulier[4]. Enfin, dans la journée, une heure lui était particulièrement chère, l'heure du crépuscule, l'heure où, ayant achevé ses leçons et en attendant sa lampe pour se remettre sérieusement

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3, p. 58. Lettre à Jeanne.
2. *Ibid.*, p. 84. Lettre à Jeanne du 5 sept. 1790.
3. *Ibid.*, p. 89. Lettre du 1er novembre.
4. *Ibid.*, p. 87. Lettre du 2 octobre.

au travail, il laissait, au milieu de l'obscurité, son imagination librement errer et son cœur battre librement; c'était l'heure où il rêvait doucement à Jeanne, il s'imaginait être à ses côtés et bavarder avec elle, il la pressait d'interrogations, lui demandait si elle l'aimait encore; embarrassantes questions pour sa solitude, mais dont la réponse n'était cependant pour lui guère douteuse; parfois — telle est la puissance de l'illusion — il se croyait encore à Zurich et il était sur le point de prendre son chapeau et sa canne comme pour aller la retrouver vraiment[1].

Ce rêve allait bientôt devenir une réalité. Fichte avait vite fait d'achever son travail sur la *Critique du jugement*; pour le publier il n'attendait plus que l'avis de son ami Weisshuhn[2].

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre du 8 juin, p. 71.

2. Cet extrait a été conservé, au moins en partie, dans les papiers inédits de Fichte qui se trouvent à la Bibliothèque royale de Berlin, n° 124, Packet XXIII. Il est intitulé : *Extrait de la Critique du Jugement de Kant par Fichte* (*Fichtes Auszug aus Kants Kritik der Urtheilskraft*). Le manuscrit a 33 feuillets. Le premier porte à droite, en titre, la mention : écrit de septembre 1790 au début de l'année 1791 et destiné à l'impression. Cet extrait ou ce qui en reste n'est autre chose qu'une analyse faite, la plume à la main, de l'*Introduction* et des seize premiers paragraphes du premier livre de l'*Analytique du jugement esthétique* (Analytique du beau).

Voici d'ailleurs, d'après Fichte lui-même, l'esprit dans lequel cet écrit fut rédigé. Dans une lettre à Weisshuhn on lit : « Depuis un certain temps je me suis occupé en particulier de l'étude de la *Critique du Jugement*; comme elle m'est apparue passablement obscure, j'ai cru qu'elle pourrait, à d'autres, apparaître aisément obscure aussi, et que ce ne serait pas un travail tout à fait superflu que de la rendre un peu plus claire. Jusque-là j'ai eu peut-être raison, mais ai-je eu aussi raison de penser que je pourrais être celui qui la clarifierait? C'est ce que je veux savoir de vous et c'est pourquoi je vous adresse ci-inclus le commencement du manuscrit, c'est-à-dire tout ce que j'ai pu dégrossir et élucider. Mon intention était de couper les répétitions, d'introduire la méthode synthétique, qu'au regard de l'ensemble Kant manie d'une manière inimitable, dans les parties élémentaires où il me paraît souvent manquer d'ordre; de dire ce qui est très obscur avec d'autres mots sinon meilleurs, du moins plus clairs, afin que le lecteur qui se servirait en même temps du livre de Kant, pût voir la chose sous deux aspects. Dans les passages qui m'ont paru suffisamment clairs, j'ai, autant que possible, conservé les expressions de Kant. Est-ce un plagiat? Je ne le crois pas, si la préface, comme elle le fera, dit expressément de quoi il s'agit.

« L'*Introduction* m'a paru ce qu'il y avait de plus obscur dans le livre. Je me suis vraiment donné du mal pour y mettre de la lumière; ai-je réussi, je ne sais. Par-ci, par-là je me suis écarté de l'exposition kantienne, parce qu'une autre manière d'exposer les choses m'a paru plus claire tout en conduisant aux mêmes résultats.

« Après coup, il me semble que j'aurais mieux fait de ne pas suivre l'ordre des différentes matières de Kant : l'exposition y aurait gagné en clarté, ne fût-ce que par le changement de points de vue; tout au moins elle aurait extérieurement pris l'aspect d'un ensemble scientifique bien lié. Peut-être, si j'ai le temps, mettrai-je en appendice un court résumé de la *Critique*, en exposant les idées dans un autre ordre.

« En ce qui concerne le style j'ai honte de ses inégalités, des tautologies et des répétitions de mots dont il est plein, de la longueur des périodes. Mais il est plus difficile qu'on ne croit d'exposer les idées de Kant dans un style coulant, et je n'ai pas eu le temps de faire mieux; il y a déjà des paragraphes que j'ai recommencés plus de cinq fois. » (*Fichte's Leben*, I, I. 4. An Weisshuhn, p. 111-112.)

Fichte termine sa lettre en demandant à son ami, au cas, qu'il souhaite plus

Il ébauche alors de vastes projets : il songe, après ce premier travail, « à un autre, uniquement destiné aux savants »; il songe aussi aux dons naturels de son éloquence pour vulgariser les prin-

qu'il ne l'espère, où Weisshuhn approuverait son projet, de lui chercher un éditeur, ou de l'aider à en trouver un. La première partie, relative au jugement esthétique, pourrait paraître au nouvel an; la seconde, relative au jugement téléologique, pourrait paraître à Pâques. Le titre en serait : *Essai d'analyse explicative de la Critique du Jugement de Kant* (*Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urtheilskraft*).

L'avis demandé fut-il défavorable? Cela est à présumer, car le manuscrit, longtemps gardé par Weisshuhn (*Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre à sa fiancée, 17 déc. 1790, p. 96-97.), ne parut pas et la seconde partie dont parle ici Fichte ne fut probablement jamais écrite; on ne la retrouve pas dans les papiers posthumes. Weisshuhn eut sans doute l'impression que cette analyse, suivant pas à pas les textes et les divisions de l'exposition kantienne, cette analyse d'une fidélité souvent littérale n'offrait pas les éléments d'une œuvre originale; qu'il ne suffisait pas d'avoir clarifié l'exposition de Kant en supprimant du texte les redites, en abrégeant les longueurs, pour mériter les honneurs de l'impression. Fichte ne pouvait vraiment revendiquer le nom d'auteur pour avoir substitué aux derniers paragraphes de l'*Analytique du beau* son propre exposé plus court et plus simple ou pour avoir ajouté à l'*Introduction* un court aperçu de l'ensemble. Fichte lui-même d'ailleurs reconnaissait l'insuffisance de son travail : il avouait à sa fiancée qu'il en était très mécontent et que, s'il n'y était pas contraint par une foule de raisons, il ne le laisserait point paraître. (*Ibid.* Lettre du 27 décembre 1790, p. 97.)

Mais s'il faut reconnaître avec Weisshuhn que l'analyse de Fichte est encore un travail d'écolier, l'écolier a du moins pénétré jusqu'en son dernier fond la pensée du maître; il a en particulier insisté, avec une sûreté d'instinct remarquable, sur l'idée de « derrière la tête » de Kant, sur l'idée qui, mûrie par lui, deviendra le principe de la *Théorie de la Science*, l'idée du fondement surnaturel qui fait le trait d'union du monde de la nature et du monde de la liberté.

« Ce trait d'union, dit-il dans le § II de l'*Introduction* (Domaine de la philosophie en général), entre les lois de la nature et les lois de la liberté, il faut le penser comme plus profond que le principe de la nature et de la liberté. Car s'il se trouvait dans la nature même, en tant que celle-ci devient nature par la législation de notre entendement, l'harmonie des deux législations reposerait sur une loi de cet entendement et la liberté qui s'harmonise avec elle serait soumise à cette loi, ce qui est contradictoire. S'il se trouvait, au contraire, dans une loi de la liberté, il faudrait que la nature fût soumise à cette loi, autre contradiction. Il ne peut donc être nulle part ailleurs que dans le supra-sensible que nous concevons comme la base de la nature. Le concept de ce fondement de l'unité du substrat supra-sensible de la nature avec ce que suppose le concept de la liberté pour la possibilité de sa législation pourrait, quoi qu'il ne dût permettre ni théoriquement ni pratiquement d'atteindre la connaissance même du supra-sensible, rendre cependant possible le passage du mode de penser conforme aux principes d'une législation, au mode de penser d'après les principes de l'autre, c'est-à-dire pourrait expliquer comment la législation de la liberté pourrait permettre de penser la position d'un but dans le monde sensible.

(Dieser Vereinigungspunkt zwischen Natur- und Freiheitsgesetzen muss tiefer liegend gedacht werden als die Principien beider. Denn läge er in der Natur selbst, sofern sie es durch die Gesetzgebung unseres Verstandes wird, so gründete sich die Harmonie beider Gesetzgebungen auf ein Gesetz dieses Verstandes, und die Freiheit welche mit ihm harmoniert, stände unter diesem Gesetze, welches widersprechend ist. Oder läge er in einem Gesetze der Freiheit, so müsste die Natur unter diesem Gesetze stehen, welches abermals widersprechend ist. Er kann also nirgends anders liegen, als in dem Uebersinnlichen, welches der Natur zu Grunde liegend gedacht wird. Der Begriff dieses Grundes der Einheit des übersinnlichen Substrats der Natur mit dem, was der Freiheitsbegriff zur Möglichkeit seiner Gesetzgebung voraussetzt, könnte, wenn man auch gleich durch ihn weder theoretisch noch praktisch zur Erkenntniss des Uebersinnlichen selbst gelangen

cipes kantiens, pour chercher à les rendre agissants sur le cœur humain[1]; il songe, en un mot, à « populariser les principes de la Morale de Kant, à les exposer au public et à les lui inculquer avec toute la force, avec tout le feu dont il est capable, convaincu que ce serait un bienfait pour le monde[2] ». Il estime d'ailleurs que, si sa destinée doit finalement faire un jour de lui un pasteur, cette étude et ces occupations sont en étroit rapport avec sa future mission, qu'elles en sont comme la préparation et la légitimation[3]. Ainsi les idées jaillissent maintenant en foule du cerveau bouillonnant de Fichte : il se croit définitivement mûr pour la science, il se croit en passe d'acquérir un nom et d'accomplir une œuvre qui soient ses titres à lui, un nom et une œuvre qui soient enfin dignes de Jeanne et qui compensent entre elle et lui la distance de la fortune et de la naissance[4].

C'est le moment de tenir sa promesse. Fichte se décide donc à annoncer à Jeanne qu'il revient. Une chose l'inquiète cependant, « la manière dont les Zurichois vont accueillir son retour, et son retour comme fiancé de Jeanne »; l'idée des hauts cris que va faire pousser dans la société zurichoise, si fière de sa bourgeoisie, l'annonce du mariage de la fille de l'inspecteur des poids et mesures avec l'ancien précepteur des Ott, avec un étranger pauvre, cause à

sollte, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen, Gesetzgebung zu der nach den Principien der andern möglich machen, d. i., könnte die Möglichkeit erklären, wie man durch die Gesetzgebung der Freiheit, einen Zweck in der Sinnenwelt aufgegeben denken könnte.)

Ce n'est pas seulement la *Critique du Jugement* que Fichte analysait alors, c'est aussi la *Critique de la Raison pure*. Sur le même papier que le manuscrit intitulé « *Extrait de la Critique du Jugement de Kant par Fichte* », onze feuillets sont écrits, dont 10 doubles au recto-verso et un isolé au recto seulement avec la notation : V, VI, VII, VIII, IX, et sous ce titre : *Extrait de la Critique de la Raison pure de Kant* (*Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft*). Il s'agit encore d'un résumé où la doctrine de Kant est exposée à la lettre, dans l'ordre même de la *Critique de la Raison pure*, suivant ses divisions et ses paragraphes principaux. Fichte parfois, rarement, se permet une remarque explicative ou la mise en forme d'un raisonnement, § 17 par exemple. L'analyse porte sur la 2e partie de la théorie transcendantale élémentaire (Logique transcendantale, Introduction. Idée d'une logique transcendantale. Analytique transcendantale jusqu'au § 27, 1re édition. Resultat dieser Deduction der Verstandesbegriffe); Fichte destinait aussi cet extrait à la publication, cela ressort d'une autre lettre à Weisshuhn où on lit : « Un certain Peuker, de Silésie, a écrit une exposition de la *Critique de la Raison pure*, avec une courte réfutation des objections qu'on y a faites; c'est en grande partie une analyse qui me paraît excellente, mais qui, au fond, ne me fait guère plaisir parce que j'avais presque envie de tenter quelque chose d'analogue. Une des principales raisons de l'inintelligence de la *Critique* me paraît être dans les répétitions et digressions qui rompent le cours des idées; et je crois qu'elle serait plus facile à comprendre si elle était réduite de moitié. » (*Fichte's Leben*. I, I, 4, An Weisshuhn, p. 111.)

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3, 5 sept. 1790, p. 83.
2. *Ibid.*, I, I, 4. Lettre à Achelis, p. 109.
3. *Ibid.*, I, I, 3. Lettre à sa fiancée du 5 sept. 1790, p. 83.
4. *Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre du 5 sept. 1790, p. 81.

Fichte un tel déplaisir qu'il propose à Jeanne, « bien qu'il ne soit pas tout à fait conforme à ses principes de faire croire à quelqu'un ce qui n'est pas », de dissimuler d'abord la cause véritable de son retour, de forger une histoire pour expliquer son mariage. Au surplus, il se fie entièrement à Jeanne dont il connaît la sagesse pratique pour arranger au mieux les choses. Quant à lui, il est tout entier au bonheur de leur union prochaine[1], et il le lui dit :

« Ainsi donc, mon élue, ma chérie, je me donne à toi solennellement; je me voue à être tien; merci à toi de ne pas m'avoir considéré comme indigne d'être ton compagnon dans le chemin de la vie. J'ai assumé une lourde responsabilité en acceptant de remplacer un jour pour toi, Dieu fasse que ce soit très tard, le plus noble des pères, d'être l'homme que méritent ta précoce sagesse, ton amour filial, ta candeur avérée et toutes tes vertus. A la pensée des grands devoirs que par là j'assume je sens combien je suis petit, mais la conscience de la grandeur de ces devoirs m'élèvera. Ton amour, l'opinion trop avantageuse que tu as de moi prêteront peut-être à mon imperfection ce qui me manque. Ce n'est pas ici-bas, je le sais maintenant, le lieu de la félicité, c'est seulement le lieu des labeurs et des peines et toute la joie qui nous vient n'est qu'un réconfort pour un nouveau et plus dur labeur. Nous traverserons maintenant le monde la main dans la main, nous nous répondrons, nous nous réconforterons mutuellement, nous nous communiquerons mutuellement nos forces jusqu'à ce que nos esprits — puissent-ils être unis — prennent leur essor vers la paix éternelle. Je suis maintenant en pensée à l'événement le plus important de ma vie, à l'événement qui la divise en deux parties très différentes, et j'admire la main invisible qui m'a conduit, à travers les dangers de la première, à travers le pays des troubles et de tous les désordres. Depuis combien de temps avais-je renoncé à une compagne comme toi chez laquelle l'élévation visible de l'esprit s'alliât à la tendresse du cœur! Ah! si je m'étais laissé prendre par une de ces poupées bien habillées, comme le sont certaines personnes de ton sexe! Le génie qui m'a conduit a été meilleur pour moi que, dans le sentiment de mon indignité, je n'eusse osé l'espérer. Il m'a conduit vers toi[2]. »

Et dans une lettre du 1er mars 1791, la dernière qu'il doive, pense-t-il, lui écrire, n'attendant pour partir que le consentement de ses parents[3], il ajoute :

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3. Lettre du 6 déc., 1790, p. 91.
2. *Ibid.*, Lettre du 6 déc. 1790, p. 93-94.
3. *Ibid.*, Lettre du 1er mars 1791, p. 99.

« Je voudrais pouvoir épancher devant toi mes sentiments, avec tout le feu qui, en ce moment, dévore ma poitrine, avec toute l'impétuosité qui menace de la déchirer. Prends-moi, chère petite, avec tous mes défauts. J'aime à penser que je me donne à une personne qui a suffisamment de sagesse et de courage pour m'aimer avec ces défauts, pour m'aider à les extirper; j'aime à penser que, par ta main, je paraîtrai un jour plus pur devant Celui qui nous a faits l'un pour l'autre. On m'a vanté, à plusieurs reprises, la fermeté de mon caractère, et j'ai été assez fat pour y croire. A quelles circonstances dois-je cette opinion, moi qui, jusqu'ici, ai toujours été conduit par les événements, moi dont l'âme a toujours pris la teinte des choses qui m'environnaient?... Est-ce que je serai perpétuellement ainsi ballotté au gré des vents comme une vague? Prends-moi, âme virile, et fixe cette inconsistance.... Mon inconsistance, il y a du moins un de mes sentiments que j'en puis excepter. Je peux te le dire, je ne t'ai jamais été infidèle, non, pas même en pensée, et c'est pour moi une preuve touchante de la noblesse de ton âme que, au milieu de toutes les inquiétudes que t'inspirait ta tendresse pour moi, tu n'aies jamais eu le souci de rien de pareil [1]. »

Comment se fait-il que, quatre jours plus tard, à la suite d'un événement inconnu qui, dit-il, a réveillé toute sa soif de liberté et d'action, ce même Fichte, après avoir déclaré Jeanne si « digne d'être aimée » et, pour sa part, ayant conscience « d'être aimé comme peu d'hommes l'ont été », en vient-il à écrire à son frère qu'il sent en lui trop de force et trop de puissance pour se laisser en quelque sorte couper les ailes par le mariage et se mettre sous un joug dont il ne pourra plus s'affranchir, pour vivre absolument comme un homme du vulgaire? Comment se demande-t-il alors s'il pourra tenir sa promesse, si même il ne quittera pas Leipzig où Jeanne saurait trop bien le retrouver et où il s'exposerait à continuer d'entretenir une correspondance qui lui serait fort pénible, ne voulant pas dire brusquement à sa fiancée le changement qui s'est opéré dans son âme, mais l'y préparer doucement [2]? Rien de ce qu'on connaît de sa vie ne permet d'en donner l'explication et d'ailleurs les événements ne devaient pas lui laisser le loisir d'y longtemps réfléchir. Il n'avait pas encore pris de décision que l'ajournement qu'il désirait fut une nécessité; mais c'est de Jeanne qu'en vint la demande.

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 3. p. 101-102.
2. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten*, 5. Lettre du 5 mars 1791, p. 22.

CHAPITRE IV

FICHTE ET KANT

A. *PRÉCEPTORAT EN POLOGNE.*

Le banquier de Rahn — celui-là même auquel Fichte, à Schaffhouse, avait trouvé l'œil faux et dont il avait recommandé à Jeanne de se méfier — venait de faire faillite et de compromettre gravement les intérêts de ses clients[1]. Pour Rahn c'était presque la ruine, à un âge où il ne pouvait plus espérer de reconstituer sa fortune, pour Jeanne c'était l'impossibilité d'un mariage où elle avait mis, avec tout son cœur, toutes ses espérances. Fichte n'avait pas de position assurée; Jeanne pouvait, de moins en moins, songer à quitter son père; ses ressources ne lui permettaient point désormais d'épouser un homme sans situation. Ainsi fut épargné à Fichte l'aveu qui lui coûtait et peut-être eut-il alors, en songeant à la peine de celle qui l'aimait, à la tristesse de son vieux père, le remords d'un désir trop vite exaucé. Cependant il fallait vivre. Fichte venait de recevoir, à des conditions brillantes, l'offre d'un préceptorat en Pologne, à Varsovie, chez le comte et la comtesse Plater. Il partit de Leipzig le 28 avril 1791. Après un court séjour à Dresde où il avait quelques amis, il se mit en route; il passa tout près de son village, à Bichofswerda; pourtant il n'y alla point[2] : il était, depuis quelques mois, en délicatesse avec sa mère; elle avait vu à regret son fils renoncer à la carrière de pasteur, elle avait désapprouvé avec sa vivacité coutumière le congé donné par lui aux Ott, elle blâmait les nouveaux projets de Fichte (les Cours où il voulait aller chercher fortune lui paraissaient des lieux de perdition) et, comme Fichte refu-

1. *Fichte's Leben* I, 1, 5, p. 116.
2. *Ibid.*, p. 117-119.

sait de suivre ses conseils, elle avait rompu avec lui. Fichte souffrit d'abord beaucoup d'être traité « comme s'il n'était plus de ce monde », et il l'avait écrit; puis s'il s'était révolté à la pensée qu'on avait pris l'aveu de son chagrin pour un commencement de soumission. A son frère Gotthelf qui lui faisait part des dispositions de sa mère, il avait répondu :

« Je ne demandais pas *si* on approuvait mes plans. Il me semble qu'on a mal compris ma lettre. Il y a longtemps, je le sais, que rien de ce que je fais n'est approuvé; mais c'est le cadet de mes soucis.... Je demandais seulement si c'était *parce qu'on* n'approuvait pas mes plans qu'on ne m'écrivait plus.... Ou bien ce qui les préoccupe, est-ce uniquement de ne pas me savoir assez éloigné? Que je sois près ou loin, ils peuvent être sûrs que je ne m'approcherai jamais d'eux. Je vais faire plaisir à ceux que contrarie si fort mon départ de la Suisse. Je vais retourner en Suisse au commencement d'avril [1], pour ne plus jamais revenir en Saxe.... Est-ce que par hasard on prend le prétexte d'agir pour mon bien ? Qui donc, de son étroit point de vue, peut avoir cette audace de prétendre juger de mon bien ? Qui donc sait les raisons pour lesquelles je suis allé en Suisse ? Qui sait ce qui m'a poussé à revenir à Leipzig ? Qui sait ce qu'il advint de moi à Leipzig ? Il faut qu'on soit plus pénétrant que je n'ai eu l'occasion de m'en apercevoir jusqu'à présent.... On désire mon bonheur. Grand merci ! Mais je serais fort aise qu'on voulût bien me permettre en même temps de le chercher à ma guise [2]. »

Cette tension dans ses rapports avec sa mère interdisait à l'orgueilleux Fichte une visite qui eût ressemblé à un acte de contrition; il avait cependant le très vif désir d'embrasser au moins son père, « son bon père qu'il avait toujours tant aimé, son bon père dont la vie avait été si douloureuse »; et c'était pour Fichte un amer regret de ne pouvoir jouir de sa présence et adoucir le reste de ses jours. L'idée de ne plus vraisemblablement revoir ce père bien-aimé que dans un autre monde où ses peines seraient enfin terminées lui faisait venir les larmes aux yeux. Du moins avait-il voulu que le vieillard connût sa vive affection, et il avait chargé son frère de la lui dire, mais à lui seul. Il était sûr d'être compris et pardonné [3].

Le père comprit, et il pardonna si bien qu'au passage de Fichte à Bichofswerda, ce fut lui qui vint embrasser son fils, et Fichte note

1. Cette lettre est de janv. 1791, époque à laquelle Fichte croyait encore à la possibilité de son mariage pour Pâques.

2. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten.* 4, lettre du 3 janv. 1791, p. 12-14.

3. *Ibid.*, p. 16.

en ses termes sur son carnet de voyage cette dernière entrevue :

« Mon bon, mon brave, mon tendre père. Quel bien me cause toujours sa vue, son accent, son raisonnement! O mon Dieu, fais de moi un homme bon, un homme d'honneur, un homme de bien, comme lui, et prends-moi toute ma science et j'y aurai encore gagné[1]. »

Le soir même, le 8 mai, il continua son voyage, il passa par Reichenbach, Königstein, Görlitz, Naumbourg où se trouve la borne qui sépare la Saxe de la Silésie; il arriva le 21 à Breslau, une ville bien plus grande que Leipzig, avec de belles places, d'admirables palais, beaucoup de brillants officiers, où les étrangers reçoivent le meilleur accueil, et où Fichte put visiter, dans les environs, les magnifiques jardins du prince de Hohenlohe. Reparti de Breslau le 25, il atteignit, après quatre jours de voyage, la première grande ville polonaise, Custin, remarquable par le dôme splendide de son église à coupole, par ses maisons en bois, par son vieux marché où, sous les galeries, se pressent la foule des marchands et des acheteurs; il entra le 31 à Pilters où il lui fut donné d'assister à une curieuse audience d'un tribunal rural, et il arriva le 7 juin à Varsovie. Le surlendemain, le 9, il était installé dans sa nouvelle place[2].

« Madame (*sic*), écrit-il dans son journal, est une femme de la haute société; elle est grande; l'orbite de ses yeux est très enfoncée, cela donne à son regard quelque chose de passionné, de violent; le timbre de sa voix est sourd, sans métal. Elle zézaye, par pose, je crois, parle toujours sec, impérativement, d'une manière précipitée, ce qui la rend très difficile à comprendre. Elle n'est jamais chez elle; quand elle vient, elle dit deux mots, donne sa main à baiser à son mari qui est toujours à ses ordres, et s'en va. Le comte, lui, un brave et honnête homme, épais et court, approuve tout[3]. »

Le caractère de Fichte manquait par trop de la souplesse et de la docilité que les Polonais attendaient de leur précepteur; il était trop fier pour se plier aux caprices de la comtesse; en outre, s'il savait à fond et parlait correctement le français, il le parlait avec un accent assez prononcé, cela encore était pour déplaire. Fichte, dès les premiers jours, résolut de réclamer sa liberté. Dans une lettre écrite en français, il déclarait à la comtesse qu'à la façon dont il était traité, il voyait bien qu'il ne plaisait pas; cela rendait impossible pour lui, dans cette maison, la considération dont tout éducateur doit être entouré. Cependant il ne devait pas être rendu responsable

1. *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 119. — 2. *Ibid.*, p. 120-126. — 3. *Ibid.*, p. 126.

de la mauvaise impression qu'il avait produite; on lui reprochait de n'être pas « enjoué »; il avait cependant cette égalité d'humeur qui est indispensable au bon pédagogue. On ne pouvait l'accuser de tromperie ni sur ses aptitudes, ni sur ses connaissances; il avait donc, en ce qui le concernait, tenu ses promesses; et il réclamait un dédommagement pour son dérangement. La comtesse essaya bien de le placer, sans même le consulter, chez des amis, mais Fichte refusa énergiquement de se laisser traiter, sans son consentement, comme un « vêtement passé de mode qu'on vend à des gens qui acceptent de le porter »; il entendait prendre l'entière liberté de ses résolutions et il exigeait comme un droit, une indemnité [1].

Peut-être la comtesse eût-elle accepté qu'on fît appel à sa générosité; peut-être eût-elle accordé volontiers une aumône; mais Fichte parlait de ses droits et réclamait des dommages-intérêts; elle trouvait le procédé impertinent. Elle refusa. Fichte lui fit savoir par son médecin, un allemand avec lequel il s'était lié, que si elle tardait davantage, il l'assignerait devant les tribunaux. Devant cette menace, la comtesse finit alors par céder, elle versa l'indemnité [2]. Ayant son existence assurée pour quelque temps, Fichte prit une grande résolution : aller à Königsberg et faire la connaissance de Kant. Il comptait rester à Königsberg jusqu'à la Saint-Michel, y étudier à fond la philosophie kantienne, mettre tout en œuvre pour donner à son esprit un nouvel et libre élan [3].

Cependant, après l'humiliation qu'il avait subie chez la comtesse Plater, Fichte ne voulait pas quitter Varsovie sans y avoir remporté un succès personnel. Il résolut de prononcer, le 25 juin, un sermon [4].

1. *Fichte's Leben*, I, I, 3, p. 127.

2. *Ibid.*, p. 128. Voir aussi Fichte, *Nachlass*, Packet XVIII. Lettre à un ami, 15 janv. 1792. « Nach einer Menge von Abentheuern in Schlesien, u. Pohlen, welches ich 6 Wochen lang, meist nach meiner Art durchreiste, gelangte ich nach Warschau, und das Haus, für welches ich bestimmt war, gefiel mir so schlecht, dass ich sogleich bei meiner Ankunft eine Gelegenheit ergriff, die Verbindung abzubrechen. Fast wäre ein grosser Process entstanden; endlich aber liess ich mich mit ein Paar Dutzend wohl geränderten Ducaten abfinden, und durchreiste mit diesen einen andern Strich Pohlens; ging von da nach Königsberg. »

3. Fichte, *Nachlass*, n° 122, Packet XVIII. Lettre à Wenzel : « Ich werde warscheinlich bis Michaelis in Königsberg bleiben, kantische Philosophie studieren, alles anwenden, um meinem Geiste, der nun wieder so lange dienstbar war, einen neuen freien Schwung zu geben. »

4. Ce sermon a été conservé; il portait sur ce verset de l'Évangile de Luc (22, 14, 15) :

« Et quand l'heure vint, il s'assit et les douze apôtres avec lui. Et il leur dit : j'ai désiré de tout mon cœur manger avec vous cet agneau pascal avant que je souffre ma passion. »

Fichte essayait de montrer le triple enseignement que Jésus avait voulu donner à ses disciples en les faisant manger à sa table : premièrement les solidariser avec lui, leur montrer que son honneur était leur honneur, sa honte leur honte, qu'ils ne pouvaient laisser outrager son nom sans que leur nom fût outragé; secondement,

Bien qu'il eût eu toutes les peines du monde à trouver un habit de pasteur à peu près à sa taille, qu'il dût en revêtir un dont la longueur et l'ampleur gênaient ses mouvements[1], bien que la grande chaleur lui eût enlevé une partie de ses moyens, son succès fut très vif : on s'attendait à voir un « joueur vulgaire », on avait eu le spectacle d'un « virtuose »[2]. Après cette satisfaction d'amour-propre Fichte pouvait partir.

B. *FICHTE A KÖNIGSBERG.*

Le 29 juin il quitta Varsovie; le 1er juillet il arrivait à Königsberg, s'installait dans la maison Hartman, à côté de l'église de la vieille ville[3], et, trois jours plus tard, il inscrivait sur son journal de voyage ses premières impressions : « Le 4, visite à Kant qui ne m'a pas merveilleusement reçu; je me suis fait inscrire à son cours et, là encore, mon attente a été déçue. Sa leçon est endormante[4] ». Fichte ajoute dans une lettre (inédite) à Wenzel : « Ses cours ne sont pas aussi utiles que ses écrits; son corps débile est fatigué de donner asile à un si grand esprit. Kant est déjà très cassé et la mémoire commence à lui manquer[5] ».

Cette première déception ne découragea pas Fichte ; elle n'ébranla

établir qu'en dépit de la diversité de leurs origines, de leurs professions, ils avaient quelque chose de commun qui faisait leur véritable unité : leur amour pour Jésus; troisièmement faire luire à leurs yeux, en ce jour de fête, la ferme attente d'une vie meilleure, le retour de ce dernier festin.

Et Fichte tirait de l'interprétation de l'Évangile l'application qu'elle comportait, il prêchait l'élévation spirituelle, la vie en Jésus, et l'amour du prochain, la communion de tous en Jésus. Fichte. *N. W.* III. *Predigt über Luc.* 22, 14, 15, gehalten in der Evangelischen Kirche zu Warschau am Frohnleichnamstage den 23. Juni 1791, p. 210 et suiv.

1. *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 128.

2. *Ibid.*, p. 129. Ce succès lui donna même l'idée de solliciter à l'occasion une place de pasteur à Varsovie; c'est ce qui semble résulter d'une lettre inédite au pasteur Henri dans l'église duquel Fichte avait fait son sermon.

« Jezt zu dem Luftschlosse, wovon ich in meinem lezten Briefe einen Wink zu geben wagte! Sollte Ew. Wunsch erfüllt werden, welcher nicht aus Eigennutz, sondern aus wahrer herzlicher Ergebenheit gegen Ew. auch der meinige ist; sollte denn (wie ich voraussetze, u. ausser dieser Voraussetzung bescheide ich mich im voraus auf alles) deroselben Herr College in Ihre Stelle einrücken, welche Erwartung könnte ich dann wohl bei einer angl. Bewerbung um desselben Stelle haben? Welches sind die Canäle an wen hätte ich mich zu wenden? Ist zu hoffen, dass von meiner in Ihrer Kirche gehaltenen Predigt ein Eindruck u. ein nicht ganz ungünstiger Eindruck bei der Gemeinde übrig ist? »

Fichte, *Nachlass*, Packet XVIII, n° 2, I, Bg. 4° Ms. 1. S. eigen. Brief an Herrn Pastor Heinrich.

3. Fichte, *Nachlass*, 122. Packet XVIII. Brief an Köri.

4. *Fichte's Leben*, I, I, 5. Reisetagebuch, p. 129.

5. Fichte, *Nachlass*, 122, Packet XVIII. Brief an Herrn Wenzel, in Warschau. « Seine Collegia sind nicht so brauchbar, als seine Schriften. Sein schwächlicher Körper ist es müde einen so grossen Geist zu beherbergen. Kant ist schon sehr hinfällig u. das Gedächtniss fängt an ihn zu verlassen. »

pas sa foi dans le grand homme; Fichte résolut seulement de ne se présenter désormais devant Kant que le jour où il pourrait se faire connaître et le connaître d'une manière plus sérieuse. Voici le moyen qu'en fin de compte il imagina : écrire un essai philosophique inspiré de ses idées et le lui faire parvenir, en guise de recommandation[1]. Il se mit à la besogne le 13, travailla sans interruption et, ayant achevé son essai, il l'envoya aussitôt à Kant avec cette dédicace : *au philosophe*[2].

Fichte, poursuivant le combat livré, depuis le XVIIe siècle, par la pensée libre, tentait de reprendre l'œuvre commencée par les Reimarus, les Lessing, les Spinoza. Son audace avait une excuse : depuis Reimarus, Lessing et Spinoza, il s'était opéré une révolution en philosophie. Kant était venu et Fichte, à la lumière de la méthode critique, pensait rajeunir les vieux problèmes et en renouveler la solution[3]. Montrer en quel sens la raison peut expliquer la foi, mais non plus à la manière des théologiens de l'*Aufklärung* en la détruisant, en la vidant de son contenu propre, en la réduisant par de pauvres raisonnements en éléments intelligibles, en tentant d'en mesurer les mystères à l'aune d'un entendement borné comme le nôtre; adopter la méthode de Kant, justifier la foi au nom de la Raison pratique, au nom de la conscience morale, en opposant aux limites nécessaires de notre connaissance l'infinité de la liberté, l'exigence du devoir, tel est le but que se propose ici Fichte. S'il choisit pour sa démonstration la révélation, c'est que l'existence de la révélation était le nœud même du problème de la foi; d'autre part, la critique de la révélation était le terrain de discussion où s'étaient rencontrés, depuis l'ère ouverte par les *Lumières*, tous les adversaires de l'ancienne théologie, tous, de quelque groupe qu'ils fussent, de ceux qui niaient purement et simplement la réalité de la révélation ou de ceux qui, attachés aux vieilles croyances, cherchaient à concilier les textes de l'Écriture avec les exigences d'une philosophie rationaliste[4]. Kant, sans doute, dans la *Critique de la Raison pratique*, avait donné un fondement à

1. *Fichte's Leben*, I, I, 5. Reisetagebuch, p. 129.

2. *Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön*, I, p. 9.

3. V. Biedermann. *Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustände im achtzehnten Jahrhundert*, Zweiter Theil, Dritte Abth. Elfter Abschnitt, p. 1093 et suiv.

Philippson. *Geschichte des preussischen Staatswesens vom Tode Friedrich des Grossen bis zu den Freiheitskriegen*, I, I, p. 35 et suiv.

Geiger, *Berlin, 1688-1840. Geschichte des geistigen Lebens der preussischen Hauptstadt*, I, p. 325, et suiv.

4. Hettner. *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*. Zweites Buch., 1er Abschnitt; zweites Kap., 33-67.

la croyance religieuse, à ce qu'on appelait au XVIIIe siècle la religion naturelle; mais la *Critique* avait laissé entière, du moins à cette époque, la question de la religion révélée. C'est cette question que Fichte, à cette heure où, précisement sous l'influence de Kant, sa pensée était visiblement ramenée au problème religieux, allait justement aborder, et c'est la méthode même de Kant qui devait lui permettre de la résoudre.

C. LA CRITIQUE DE TOUTE RÉVÉLATION.

Qu'est-ce que la révélation? Comment est-elle possible? La révélation est une donnée de la conscience, on ne peut la nier, il faut l'expliquer.

La révélation est une croyance; elle a sa racine dans le pouvoir pratique de la Raison, dans la volonté. La volonté implique une double condition, la représentation d'un but, la détermination; or, si nous négligeons le cas, inapplicable à l'homme, — Kant l'a démontré — d'une Volonté pure, c'est-à-dire d'une volonté dont la détermination toute spontanée produirait directement son objet, où l'idée réaliserait d'elle-même sa propre fin (causalité purement intelligible), la volonté humaine est soumise à cette alternative : ou bien c'est l'objet, c'est le but représenté qui est pour elle le principe de sa détermination et, comme il n'y a pas d'autre objet possible et représentable pour elle que la nature sensible, c'est la nature qui la détermine, c'est plus exactement le bonheur, fin de la nature; il faut dire alors que l'homme obéit aux penchants sensibles. Ou bien, c'est au contraire dans la détermination intérieure de la volonté que se trouverait le principe de son objet, et la volonté réaliserait cet objet au besoin contre la nature et contre le bonheur. La volonté recevrait alors sa détermination de la seule Raison; c'est ce qu'exprime le devoir. Dans ce cas la volonté a pour mobile le respect de la loi rationnelle et la volonté est morale; de la volonté morale sort l'idée de Dieu, et sur elle repose, avec le principe de la croyance, la possibilité de la révélation.

L'idée d'un Dieu législateur moral du monde, garant de l'accord du bonheur et de la vertu — Fichte reprend ici le raisonnement et les formules mêmes de Kant — est un postulat du devoir, il est la condition de la réalisation de son objet, d'une nature conforme à l'ordre de la Raison, d'un « Règne des fins ». Par là même son existence, inaccessible à l'intelligence, devient l'objet d'une affirmation pratique, d'une croyance rationnelle qui, pour un esprit borné comme le nôtre, pour un esprit incapable d'une intuition pure-

ment intelligible, est le substitut de la certitude intuitive qui nous manque.

Comment cette idée rationnelle de Dieu acquiert-elle une efficacité religieuse? Telle est maintenant la question qui se pose et dont la solution fournit la clé même de la nature de la révélation.

En quoi consiste essentiellement la religion? Dans l'obligation de nous soumettre à la volonté de Dieu. Mais, qu'on le remarque bien, cette obligation n'est pas, comme le devoir, une obligation immédiate, une donnée de la conscience; elle est conditionnée par l'idée même du devoir; elle implique que l'existence et la volonté de Dieu sont conformes à l'exigence du devoir et nécessaires à sa réalisation; ce n'est donc pas la religion qui fonde le devoir, mais le devoir qui fonde la religion. Maintenant, telle est l'humaine faiblesse que la majesté du devoir et le respect de la pure Raison ne suffisent point toujours à la détermination de la volonté, et que la nature parle parfois trop haut pour n'être pas obéie; réduit à ses seules forces, l'homme se sent impuissant à faire triompher la vertu sur l'égoïsme; comment dans ce combat inégal fortifier en lui le respect du devoir, comment le rendre assez intense pour contrebalancer l'attrait du plaisir? En substituant chez l'homme à l'autorité tout abstraite du devoir, qui relève seulement de sa propre conscience et dont la violation n'engage que sa propre responsabilité, l'idée d'un décret divin dont la violation serait une infraction à la volonté de Dieu et une faute envers lui; en substituant ainsi au pur et simple respect de soi-même non pas sans doute l'espoir d'une récompense ou la crainte d'un châtiment, mobiles encore tout humains, mais le respect et l'amour de Dieu. L'obéissance à la loi morale prend ainsi la forme d'un devoir religieux; le caractère de la pensée religieuse consiste essentiellement dans l'abdication de notre personnalité, dans le transfert d'une loi intérieure, d'une loi de notre conscience à un être conçu comme extérieur, dans la remise à Dieu de l'autorité législative, abdication nécessitée par notre impuissance à suivre, de nous-même et à l'encontre des impulsions de notre nature sensible, les prescriptions de la Raison. Cette opération est d'ailleurs non pas le fruit d'une résolution réfléchie, ce qui lui enlèverait toute son efficacité, mais l'œuvre d'un travail inconscient de l'esprit. Sans le vouloir et sans le savoir, sous la poussée formidable des instincts de la nature l'homme est amené à extérioriser la voix de la Raison, qui lui paraît supérieure à lui-même, supérieure à la nature en lui, *surnaturelle*, et à la personnifier en un Dieu qu'a forgé le besoin de

son cœur. C'est ce Dieu, sorti des profondeurs les plus obscures de sa conscience qu'il révère et auquel il obéit, c'est ce Dieu qui est l'objet vivant et agissant de sa croyance, et non pas le Dieu abstrait et mort de la théologie.

Comment Dieu a-t-il inscrit en nous la loi morale, comment s'est-il annoncé à nous, comme législateur moral? Est-ce par un appel à notre seule raison? mais notre raison, réduite à elle-même, n'a pas ce qu'il faut pour forcer notre conviction; elle est trop abstraite et ne parle pas à nos cœurs; il a fallu, pour manifester la loi de Dieu aux hommes, l'intermédiaire du monde sensible. C'est le spectacle de la nature et de sa finalité qui nous a conduits à voir en Dieu un législateur moral du monde; c'est l'ordre de la nature, où tout semble concourir à un but absolu, qui a enseigné à l'homme l'existence de la Providence, créatrice et organisatrice du monde; d'un mot, et comme Kant l'avait dit, c'est la preuve physico-théologique qui nous a fait croire à l'existence de Dieu; elle est exactement pour nous, la *révélation* de Dieu. Ainsi le Dieu qui dicte à notre conscience ses lois et qui est l'objet de la religion naturelle, Dieu surnaturel déjà sans doute, mais « surnaturel en nous », devient le Dieu de la religion révélée, « le surnaturel hors de nous ».

Or, de cette révélation, il s'agit justement pour Fichte de faire la critique.

A cet égard et si l'on admet que la révélation est un mode de connaissance, il apparaît qu'au point de vue de la forme de la connaissance rien ne permet de discerner un caractère qui soit significatif de cette révélation. La révélation est définie comme un fait actuellement perçu ou transmis par la tradition dont la production porterait la marque de l'esprit infini, de Dieu; or à quoi reconnaître cette marque? Nous ne pouvons faire fonds ni sur le raisonnement *a priori*, car jamais du concept de Dieu, comme cause, nous ne pourrons tirer l'existence de la moindre perception, ni sur un raisonnement *a posteriori*, car en passant des effets aux causes nous ne trouverons jamais dans l'enchaînement des phénomènes de série qui remonte à l'infini, de cause première, de cause que nous puissions identifier avec Dieu. Rien dans la forme de notre connaissance ne nous autorise à conclure à une révélation. Si donc il existe un signe de la révélation, ce signe ne pourra venir que du contenu même. Quel est donc le caractère *matériel* de la révélation? C'est, a-t-on dit, d'être un fait d'ordre nécessairement religieux. Aucun fait perçu qui ne revêt pas de caractère religieux ne peut être l'objet d'une révélation. Or, on l'a montré, la religion repose essentiellement sur

la nécessité de se représenter la loi morale purement abstraite sous des espèces sensibles, de se la représenter comme le décret du divin Créateur, comme l'ordre du monde, de lui donner par là l'efficacité qui lui manquerait autrement pour triompher des résistances de la nature; et, à ce point de vue, c'est la finalité de ce monde, son ordre moral qui semble être pour nous la révélation de Dieu. Seulement pour que cette révélation ait vraiment lieu, il ne faut pas que ce soit l'exigence même de la moralité qui nous force à considérer le monde sous cet aspect, il faut que ce soit cet aspect du monde, comme manifestation spéciale de la volonté de Dieu, qui découvre à notre conscience l'existence, encore cachée pour nous, de la moralité : là est la condition même de toute révélation. C'est cette manifestation indiscutable de la Volonté divine dans le monde sensible, attestée par une action surnaturelle, qui serait la condition rationnelle de la possibilité de la révélation. Comment un pareil fait est-il physiquement possible? Comment Dieu, en tant que causalité morale, peut-il s'introduire dans le déterminisme universel, comment une action surnaturelle peut-elle briser l'enchaînement nécessaire des phénomènes?

En posant une telle question, prenons-y garde, il ne s'agit point du tout ici d'établir la possibilité du miracle, d'un phénomène qui contredirait l'ordre de la nature; il s'agit tout simplement d'expliquer la manifestation dans le monde sensible d'une intervention *morale*, la présence d'une *Providence*. Or cette intervention n'a rien que la raison ne puisse admettre : d'une part il n'y a pas contradiction entre l'ordre de la nature et l'ordre de la moralité, si la moralité est au fond le but que poursuit la nature, si l'auteur de la nature est en même temps la source de la moralité. D'autre part ce qui apparaît comme une révélation de Dieu à l'homme qui, placé au point de vue religieux, voit dans la nature la manifestation d'une action divine surnaturelle, peut très bien se justifier pour l'homme qui, au point de vue de la raison, reconnaît dans la législation morale un ordre distinct de l'ordre de la nature, à la fois supérieur à lui et compatible avec lui. En d'autres termes, la révélation est le point de vue de l'homme qui demeure encore sous l'empire de la sensibilité; elle est justement ce qui nous affranchit de cet empire et nous élève à la conscience de la moralité. Il n'y a donc de révélation que dans l'hypothèse où il existe des êtres capables de moralité, mais chez lesquels l'efficacité de la loi morale est totalement ou partiellement supprimée par la nature sensible.

De cette critique de la révélation il résulte que si la révélation est

justifiée, en tant qu'ayant un fondement rationnel et non pas empirique, ce n'est pas cependant une conception fournie *a priori* à la raison, une catégorie du jugement déterminant qui aurait une valeur objective, ni même un point de vue nécessaire du jugement réfléchissant dont la valeur subjective s'étendrait à tous les êtres raisonnables; il résulte en second lieu que, si la révélation est admissible dans la mesure et aux conditions établies, quand elle est affirmée à l'encontre de ces conditions, elle doit être réputée fausse et indigne d'être crue. Dès lors, conclut Fichte, une révélation dont on peut montrer qu'elle a pour objet l'élévation morale de l'homme peut venir de Dieu; une révélation dont on peut montrer qu'elle serait inutile ou contraire à la moralité ne vient certainement pas de Dieu. Toute révélation a nécessairement pour objet la manifestation d'un pouvoir de législation morale de Dieu. Une révélation qui prétend nous forcer à l'obéissance par des motifs autres que le respect pour la sainteté de Dieu, par exemple par la menace de châtiments ou la promesse de récompenses, ne peut venir de Dieu. De même une révélation qui contiendrait des affirmations dogmatiques en contradiction avec les fins de la morale, serait incompatible avec les fins de Dieu et ne pourrait venir de lui. De telles affirmations ne feraient pas partie d'une révélation divine, elles seraient quelque chose d'ajouté par les hommes. En particulier une révélation qui impliquerait comme valable non pas simplement d'une manière toute subjective, mais objectivement, la conception anthropomorphique de Dieu ne peut avoir une origine divine, car un pareil anthropomorphisme fait un Dieu à l'image du monde sensible, au lieu de le déterminer en fonction de la moralité.

La croyance en la révélation s'expliquant par des causes toutes naturelles, par les lois de l'imagination dans certaines conditions déterminées et à un certain degré du développement de la conscience; la valeur de cette croyance, résidant tout entière dans l'influence morale qu'elle exerce sur la conscience; cette croyance elle-même ne se justifiant que comme expression d'un besoin moral et comme un moyen d'élévation morale; la condamnation, comme une imposture, de toute forme de la révélation incompatible avec les lois de la nature (miracle) ou avec la loi morale (en opposition avec les exigences de la raison); l'accord final de la foi avec la raison, la foi exprimant, dans le langage de l'imagination et sous la forme qui convient à des hommes encore trop attachés aux sens pour être capables d'entendre la voix de la pure Raison et d'y obéir, le verdict même de cette Raison, comme législatrice morale, telle est la qua-

druple conclusion qui ressort pour Fichte de la *Critique de toute révélation*[1].

Ainsi, ce que Fichte, au creuset de la méthode critique et à la lumière de la philosophie de Kant, retrouve par sa réflexion originale ce sont, au fond, des vues analogues à celles que la méthode historique, l'exégèse purement rationnelle, avaient autrefois découvertes à Spinoza, vues dont s'était ensuite inspiré le premier des maîtres qui ont affranchi la pensée religieuse de Fichte de la tutelle de l'orthodoxie, celui qu'il lisait en cachette au collège de Pforta, le grand Lessing.

Depuis son arrivée à Königsberg jusqu'au moment où il eut achevé sa *Critique de toute révélation*, Fichte avait vécu solitaire, entièrement absorbé par son travail. Il ne sortait guère de sa chambre que pour aller à la pension où il prenait ses repas et où venait manger toute une société de militaires, de fonctionnaires, de marchands, de voyageurs de commerce. Il était un convive muet.

Mais un des assistants ayant une fois, à l'appui d'une de ses assertions, fait une citation inexacte de Kant, Fichte sortit brusquement de son silence pour lui dire qu'il n'avait sans doute jamais lu Kant, et, ce jour-là, il parla durant quelques instants de philosophie; il quitta d'ailleurs la table, comme d'ordinaire, aussitôt après le dernier service : chacun se demandait avec une curiosité mêlée d'intérêt quel pouvait bien être ce jeune homme trop élégant et trop à la mode pour être un savant de profession, trop instruit pour être un voyageur de commerce, trop éloigné des ornières officielles pour être un simple fonctionnaire, et dont nul ne savait même le nom. Un des habitués de la table d'hôte, frappé de la culture philosophique du jeune étranger, essaya, en descendant l'escalier, de lier conversation avec lui et osa, non sans quelque inquiétude, l'accompagner jusque chez lui. Il s'appelait Theodor von Schön, il était venu, lui aussi, suivre les cours de Kant; il devint l'ami et le confident de Fichte, et leur intimité dura jusqu'à la mort.

Après la démarche de Th. von Schön, Fichte ne retourna plus à

1. Fichte, *S. W.*, V. Bd. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, p. 15-172. L'analyse qui vient d'être donnée de la *Critique de toute révélation* est l'analyse de l'ouvrage de Fichte d'après la seconde édition, augmentée et améliorée, parue en 1793. La première édition, parue à Königsberg, chez Hartung, en 1792, et qui était la publication de l'essai soumis par Fichte à Kant, ne contenait ni le § 2 relatif à la théorie de la volonté comme préparation à la déduction de la religion en général, ni le § 5 relatif à la discussion, au point de vue formel, de la conception de la révélation, comme préparation à la discussion de ce concept au point de vue matériel. On a cru légitime ici, pour simplifier et pour n'avoir pas à revenir, dans la suite, sur l'exposition de cet ouvrage, de se reporter immédiatement au texte définitif, le seul d'ailleurs qui ait été publié dans les œuvres complètes.

l'hôtel; il s'y sentait surveillé et il ne voulait pas qu'on connût rien de lui ni de ses desseins jusqu'à ce que Kant, qui ignorait tout de sa vie, eût entre les mains son manuscrit de la *Critique de toute révélation*[1].

Fichte avait envoyé son essai à Kant, le 18 août; le 23, il alla le voir, il fut, cette fois, reçu avec distinction et bonté; Kant lui parut content de sa dissertation et l'invita pour le 26 à dîner; ce soir-là Fichte put écrire enfin dans son journal :

« J'ai trouvé en Kant un homme très agréable, un homme très spirituel; pour la première fois aujourd'hui, j'ai reconnu en lui des traits dignes du grand esprit que révèlent ses écrits[2]. »

Cependant les ressources de Fichte commençaient à s'épuiser. En vain essaya-t-il de faire argent d'un commentaire du catéchisme de Luther qu'il avait écrit un peu avant la *Critique de toute révélation* : aucun éditeur n'accepta de le publier, même au prix dérisoire de deux thalers que Fichte demandait[3]; il n'avait plus de quoi vivre que pour une quinzaine de jours; et « sans doute il s'était déjà trouvé en pareille occurrence, mais dans son pays natal; en outre, à mesure qu'il avançait en âge et qu'en lui se faisait plus impérieux le sentiment de l'honneur, la chose devenait pour lui plus dure ».

Il n'avait pas pris encore de résolution et n'en pouvait prendre une; il se borna à aller trouver le pasteur Borowski auquel Kant l'avait adressé et lui demanda une position[4]. Le pasteur Borowski lui conseilla de voir un certain professeur W.; le professeur W. n'offrit à Fichte rien de tentant; il lui parla d'une situation de précepteur en Courlande que Fichte était décidé à n'accepter qu'à la dernière

1. *Zur Knaben- und-Junglingszeit Theodor's von Schön.* Nach dessen Papieren zusammengestellt von seinem Sohne. Berlin, 1896, p. 101-102. *Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön*, I, p. 9.

De l'amitié entre Fichte et Th. von Schön on trouvera le témoignage dans une série de lettres adressées par Fichte à Schön de 1792 à 1796 (*Ibid.* Anlagen, B, p. 10-42) et dans les vers suivants qu'il écrivit pour l'album de son ami en 1792 :

Die Unsterblichkeit in Freundes Brust
ist es, die mein Ehrgeitz sich erkohren;
gehe doch mein Name sonst verlohren,
und die Nachwelt wisse nichts von mir.

Widmen Sie auch in Ihrem Herzen
ein Plätzchen dem, der Sie nie vergisst.
Johann Gottlieb Fichte
aus der Ober-Lausitz in Sachsen
Krockow, in West-Preussen, d. 15. Februar 1792. (*Ibid.*, p. 17.)

2. *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 129.

3. H. Nohl. *Miscellen zur Fichte's Biographie. Kantstudien*, XVI, 4, p. 379, d'après *Der Engel Gabriel und Johann-Gottlieb Fichte.*

4. *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 130.

extrémité; mais à l'heure où, pressé par le besoin, il se fût sans doute résolu, quoi qu'il lui en coutât, à courir de nouveau la chance d'un préceptorat, il apprit que la place était prise; il ne lui restait qu'une ressource, revenir dans son pays pour essayer d'y trouver les moyens de vivre[1]. Cependant sa bourse était vide; pour couvrir les frais du voyage, Fichte se voyait dans la nécessité de contracter un emprunt, mais à qui? Kant était la seule personne à laquelle son orgueil lui permît de confier l'aveu de sa pauvreté, aveu toujours si pénible pour lui, qu'au moment d'aller faire sa demande Fichte sentit le cœur lui manquer; et il écrivit à Kant ce qu'il n'avait pas eu le courage de lui dire en face[2]:

« Pardonnez-moi, Monsieur, je vous prie, si je préfère m'entretenir avec vous par écrit plutôt que de vive voix.... Ma résolution, en quittant Varsovie, d'aller à Königsberg au lieu de rentrer directement en Saxe a été sans doute intéressée : par là, je voulais satisfaire mon besoin d'exprimer une partie de mes sentiments à l'homme à qui je dois toutes mes convictions et tous mes principes, à l'homme à qui je dois mon caractère et jusqu'au désir d'en avoir un; je voulais aussi, autant qu'un si court espace de temps le permettait, me faire connaître avantageusement de vous pour ma future carrière; mais je ne pouvais pas prévoir que j'aurais un besoin si actuel de votre bonté; d'abord je me figurais, avec mes ressources, être à Königsberg aussi riche et plus riche qu'à Leipzig par exemple, ensuite, en cas d'absolue nécessité, je croyais en partant d'ici trouver une place en Livonie, grâce à un ami qui occupe à Riga d'importantes fonctions.

« Je crois devoir cette assurance et à moi-même, pour ne pas laisser à des sentiments qui viennent purement de mon cœur, même le soupçon d'être bassement intéressés, et aussi à vous, si la reconnaissance libre et sincère de celui que vos œuvres ont instruit et rendu meilleur a pour vous quelque prix[3]. »

Fichte racontait alors à Kant le métier qu'il avait fait depuis cinq ans avec tous ses déboires et toutes ses souffrances, l'espoir qu'il avait eu jusqu'à ces derniers jours d'en avoir fini avec les préceptorats, son vif désir de pouvoir poursuivre tranquillement des études trop tôt achevées et trop incomplètes, sans attendre que l'âge vînt les rendre plus difficiles; et il continuait ainsi : « Ce but, je ne pourrai l'atteindre nulle part plus sûrement que dans mon pays. J'ai des parents qui sans doute ne peuvent rien me donner, mais chez

1. *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 130. — 2. *Ibid.*, p. 131. — 3. *Ibid.*, p. 131-132.

lesquels je pourrai vivre à peu de frais. Là, il me sera possible d'écrire, et ce séjour dans mon pays natal, la Haute-Lusace, surtout si je suis pasteur de village, ce qui serait, pour moi, le plus honorable et le plus facile, me permettra d'avoir jusqu'à mon âge mûr le complet loisir que je souhaite pour poursuivre mes travaux littéraires. Le mieux me paraît donc de rentrer dans mon pays, mais, pour y rentrer, l'argent me manque. Il me reste deux ducats, encore ne sont-ils pas à moi, car je les dois à mon logeur. Je ne vois donc pas le moyen de m'en tirer si je ne trouve quelqu'un pour m'avancer à moi, inconnu, les frais du voyage jusqu'au jour où, à coup sûr, je pourrai les restituer, jusque vers Pâques de l'année prochaine; et, pour me les avancer en toute confiance, sur ma parole d'honneur, je ne connais personne à qui je puisse offrir ce gage sans crainte de me voir rire au nez, personne sinon vous, qui êtes un homme de bien.

« J'ai pour maxime de ne jamais rien demander à quelqu'un sans avoir examiné si, les rôles supposés renversés, je ferais raisonnablement la chose que je demande; et, dans le cas présent, j'ai trouvé que, à supposer la chose matériellement possible, je la ferais pour celui que je pourrais croire sûrement animé des principes dont je suis réellement pénétré.

« Je crois si fermement qu'on peut réellement mettre son honneur en gage que, placé dans la nécessité d'assurer quelque chose sur mon honneur, il me semble que j'ai aliéné une partie de cet honneur; et la profonde humiliation que je ressens alors est cause que je ne peux jamais faire de vive voix une proposition de cette nature, car je ne veux personne pour témoin de cet aveu. Jusqu'au jour où j'ai rempli mon engagement, mon honneur me paraît réellement problématique parce qu'il est toujours possible à mon créancier de penser que je ne tiendrai pas ma parole. Je sais donc, Monsieur, que si vous répondiez à mon vœu, je penserai toujours à vous avec un profond respect et une profonde reconnaissance, mais pourtant aussi avec une espèce de honte; et je ne retrouverai le souvenir pleinement heureux d'une connaissance dont je m'étais promis de faire l'orgueil de toute ma vie que lorsque j'aurai tenu ma parole. Ces sentiments, je le sais, viennent du tempérament et non des principes; peut-être sont-ils mauvais, mais je ne peux les extirper, tant que la parfaite fixité des principes ne m'aura pas rendu ce complément superflu.

« En ce qui concerne mes principes et, pour ne m'en rapporter qu'à eux, si j'étais capable de ne pas tenir une promesse que je vous

aurais faite, je sais que je me mépriserais toute ma vie, que j'aurais, toute ma vie, la terreur de jeter un regard sur ma conscience et que, pour me délivrer des plus douloureux reproches, il me faudrait renoncer aux principes qui ne cesseraient de me rappeler et votre personne et mon déshonneur. Si je devais conjecturer de pareils sentiments chez quelqu'un, je ferais certainement pour lui ce dont il s'agit et je vois aussi clairement comment et par quels moyens, si j'étais à votre place, je pourrais me convaincre de l'absence chez moi de tels sentiments. Enfin — et cela je l'ajoute avec honte — si j'étais capable de ne pas tenir ma promesse, mon honneur devant le monde est aussi entre vos mains. Je compte écrire sous mon nom; je vous demanderai, si je dois m'en aller, quelques lettres de recommandation pour des savants. Ces hommes dont la bonne opinion m'aurait été ainsi acquise par vous, ce serait, je pense, votre devoir de les informer de mon infamie.

« Telles sont, Monsieur, les considérations qui m'ont poussé à vous écrire cette lettre. Par tempérament et par expérience, plus sans doute que par principe, je suis très indifférent à ce qui ne dépend pas de moi. Ce n'est pas la première fois que je me trouve dans des circonstances auxquelles je ne vois pas d'issue; mais ce serait la première fois que je n'en pourrais sortir. La curiosité de voir comment les événements vont tourner, c'est tout ce que je ressens en pareille occurrence. Je prends simplement le parti que ma réflexion me montre comme le meilleur et j'attends ensuite avec tranquillité. Je le puis ici d'autant mieux que je suis entre les mains d'un homme sage et bon. Mais d'un autre côté, j'envoie cette lettre avec un battement de cœur qui ne m'est pas habituel. Quelle que soit votre décision, je perds quelque chose de la satisfaction que j'ai eue à vous connaître. Si vous dites oui, je la retrouverai un jour, sans doute; si vous dites non, je ne la retrouverai, je crois, jamais....

« Je ne puis m'excuser, Monsieur, du ton qui règne dans cette lettre; un des caractères auxquels on reconnaît le sage c'est qu'on lui parle comme un homme à un homme[1]. »

Fichte envoya cette lettre le 2 septembre, le 3 il reçut de Kant une invitation à dîner; il fut accueilli à bras ouverts; de l'emprunt il ne fut pas question, Kant se borna à dire incidemment à Fichte que, de quinze jours, il ne lui serait pas possible de faire à qui que ce fût une avance quelconque. Le 6, de nouveau, Kant fit appeler Fichte pour l'engager à vendre le manuscrit de son *Essai d'une critique de toute révélation* à l'éditeur Hartung; le pasteur Borowski

1. *Fichte's Leben,* I, I, 5 ,p. 132-135.

devait le présenter à ce libraire[1]. La surprise de Fichte fut grande. Personnellement il n'était pas content de son travail; il en trouvait le premier jet très superficiel et il était décidé à refondre entièrement son essai[2], ayant trop d'amour-propre pour publier quelque chose qui ne lui donnât pas pleine satisfaction. Il fit part à Kant de ses scrupules; pour toute réponse Kant lui affirma que le manuscrit était bien comme il était. Fichte n'en revenait pas. « Est-ce vrai! se demandait-il. Pourtant c'est Kant qui le dit[3]. » Et, tout à la joie d'une pareille approbation, il en oublia un moment ses embarras. Mais, quelques jours plus tard, n'ayant pu trouver, en l'absence de Hartung, d'éditeur à son manuscrit, un aveu trahit ses angoisses : « Aujourd'hui, écrit-il dans son journal du 13 septembre, je voulais travailler et je ne fais rien. Le découragement me prend. Comment cela finira-t-il? Qu'adviendra-t-il de moi dans huit jours! j'aurai dépensé tout mon argent[4]. »

Cela finit moins mal que Fichte ne pouvait le craindre. Une fois encore, à l'heure où tout semblait perdu, une offre inattendue le sauva. Sur la recommandation de Kant, le prédicateur de la Cour, Schulze, venait de trouver à Fichte, et à de fort brillantes conditions, une place de précepteur dans les environs de Dantzig, chez le colonel du régiment royal de Prusse, comte de Krockow. Fichte accepta, malgré ses répugnances pour une fonction dont il avait par deux fois connu les amertumes[5]. Il accepta d'autant plus vite qu'un événement inopiné lui donnait des raisons particulières de vouloir quitter sur-le-champ Königsberg. Kant l'avait introduit dans une famille où il pouvait s'entretenir de philosophie avec un homme distingué; malheureusement la femme de son hôte s'était éprise de lui, et sa passion paraissait si ardente que Fichte, engagé envers Jeanne Rahn, et d'ailleurs hostile, par principe, à toute inclination susceptible de troubler le bonheur d'un ménage, tenait à précipiter son départ[6].

Avant de quitter Königsberg, en octobre, Fichte prononça un

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 5, p. 136. — 2. *Ibid.*, p. 129.

3. *Ibid.*, p. 136. Voir aussi Fichte, *Nachlass*, Packet XVIII, n° 122. Lettre à un ami, 15 janv. 1792. « ... Ging von da nach Königsberg, — Sie errathen um welches Mannes willen. Hier brachte ich vorigen Sommer, in Gesellschaft der treflichsten Gelehrten, besonders Kant's zu, deren Freundschaft ich mir erwarb, und wendete meine übrige Zeit an, ein Buch zu schreiben, das unter dem Titel : *Kritik aller Offenbarung* im Hartungschen Verlage in Königsberg gedruckt ist, und seiner Erscheinung in dortigen Gegenden begierig entgegensieht. Sollte es je von ohngefähr in Ihre Hände fallen, so sein Sie versichert, dass ich alle Mängel, die irgend jemand darin entdecken wird, eher und besser kannte, als Einer, und dass nur der Beifall eines Kant, dem ich es im Manuscripte vorlegte, mich so kühn machen konnte, es unter meines Namens Unterschrift auftreten zu lassen. »

4. *Fichte's Leben*, I, 1, 5, p. 136-137. — 5. *Ibid.*, p. 137.

6. *Zur Knaben- und-Junglingszeit Theodor's von Schön*, *op. cit.*, p. 103.

sermon sur les devoirs de l'homme envers les ennemis. Après s'être efforcé de définir le caractère propre de l'inimitié comme aversion personnelle et comme obstacle à nos desseins, il faisait à l'homme qui n'avait aucun tort vis-à-vis de son ennemi un devoir sacré, le premier et le plus sacré des devoirs, de résister à l'injustice dans la mesure exacte où il peut le faire sans être lui-même injuste. Souffrir l'injustice n'est en aucune manière bonté d'âme, mais faiblesse d'âme, complaisance à l'égard du mal que nous devons haïr en autrui autant qu'en nous-mêmes. Cette résistance à l'injustice n'implique d'ailleurs en rien l'animosité à l'égard de nos ennemis ou la recherche d'une vengeance; et le but final est d'amener notre ennemi, par le redressement de ses torts, à devenir notre ami[1].

C. UN ARTICLE SUR LA CONTREFAÇON LITTÉRAIRE.

Ce n'est pas tout. En octobre encore Fichte trouva le temps d'écrire, en réponse à une brochure de Reimarus de Hambourg, un mémoire contre la reproduction des livres[2]; ce mémoire ne fut publié d'ailleurs que deux ans plus tard dans la *Revue mensuelle de Berlin* (*Berlinische Monatsschrift*[3]).

Au principe qui proclame l'utilité de laisser toute liberté de reproduire un livre, tant pour la commodité du public que pour la réputation de l'auteur, Fichte oppose l'existence d'un *droit*, du droit de propriété. Et il établit, par des arguments *a priori* et des exemples tirés de l'expérience, qu'il y a un droit de propriété littéraire comme il y a un droit de propriété des choses matérielles. Ce droit se définit par l'interdiction à tout autre de s'approprier non pas sans doute le fonds des idées de l'auteur qui sont et restent un bien commun à tous les esprits, mais la forme donnée par l'auteur à ses idées, leur liaison, la manière de les exprimer. C'est sur ce droit de propriété littéraire que reposent les contrats faits avec les éditeurs qui ont, eux, non la propriété, mais l'usufruit, la jouissance d'un livre pour un temps et à des conditions déterminées; par là s'explique comment l'éditeur ne peut faire une seconde édition sans l'autorisation de l'auteur, ce qui ne se comprendrait pas si l'éditeur avait la propriété du livre.

Or la reproduction est une atteinte à la fois à la propriété littéraire de l'auteur et au droit d'usufruit de l'éditeur. Le reproducteur fait

1. Fichte, *S. W.* VIII. Bd. Zwei Predigten aus dem Jahre 1791. *Ueber die Pflichten gegen Feinde*, p. 249-258, en particulier p. 253-255.
2. Kant avait fait de même en 1785.
3. 21 Bd. p. 443.

commerce, au nom de l'auteur, sans autorisation de sa part, sans traité avec lui. Il le prive de ses avantages, il commet une fraude à son égard et il en commet également une, cela est trop clair, à l'égard de l'éditeur.

Si donc celui-là est un voleur qui s'arroge, pour en faire commerce à son profit, la jouissance de la propriété d'autrui, le reproducteur en est un; si le vol mérite une peine d'autant plus sévère qu'il porte sur des objets qui, de par leur nature même, ne sont pas susceptibles d'être gardés, la reproduction qui s'applique à des objets forcément à la disposition de tous, comme l'air et la lumière, mérite une des peines les plus graves, la plus grave si l'on considère qu'il s'agit ici des choses les plus nobles, des choses de l'esprit.

Il n'y a donc pas d'utilité qui tienne; la propriété littéraire est un droit absolu de l'auteur qui dispose comme il l'entend de son livre et la reproduction est une illégalité formelle. Pour conclure par une parabole à l'imprescriptibilité du droit en face de l'utilité, Fichte emprunte aux *Mille et une nuits* un conte tiré de la vie du calife Haroun-el-Rachid qui fit pendre, sur la plainte d'un chimiste, un charlatan ayant dérobé le secret d'une drogue bienfaisante et prétendant, pour l'avoir partout répandue, mériter la reconnaissance publique[1].

D. *PRÉCEPTORAT A DANTZIG.*

Quand Fichte, après l'achèvement de son mémoire, à la fin de ce même mois d'octobre, partit pour Dantzig, il se demandait, non sans inquiétude, quels déboires lui réservait son nouveau préceptorat, car il avait une aversion profonde pour la vie de gouverneur[2]. Mais, pour cette fois, ses craintes étaient superflues. D'abord le site était délicieux, les vagues de la Baltique se brisaient presque sous ses fenêtres; les environs étaient « paradisiaques »; hors de la maison des jardins anglais et français, des kiosques, des cascades, des ponts et des temples chinois, et puis, à l'intérieur, des concerts, un théâtre, des rôtis bien gras et du bon vin[3], mais surtout des

1. Fichte, *S. W.* VIII, Bd. *Beweis der unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks*, p. 224-244.

2. Fichte, *Nachlass.* Fichte à un ami, 15 janv. 1792, Packet XVIII. « Von da aus kam ich durch mancherlei Ursachen ganz wider meinen Wunsch, weil ich meine innige Abneigung gegen das Hofmeister-Leben schon längst wusste, in das Haus eines Obristen Grafen von Krockow, im West-Preussischen. »

3. *Ibid.* « Wenn ich Ihnen sage, dass die Wellen der Ostsee nicht weit unter meinem Fenster sich brechen, dass alles rund um uns herum stark katholisch, und polnisch ist, aber doch ist die Gegend eine der Paradisischsten, — wir haben ausser dem Hause englische u. französische Gärten, Kiosko u. Cascaden, chinesische Brücken u. Tempel, in dem Hause ein freundschaftliches Concert, und ein Theater, fetten Braten, und guten Wein. »

maîtres parfaits, de vrais amis pour Fichte; la femme du comte dont il élevait le fils, était un ange sous la forme humaine et toute la famille était si aimable que Fichte n'aurait pu espérer en rencontrer une pareille au monde; aussi avait-il vécu là des mois qu'il n'aurait jamais cru possibles dans cette situation[1].

Il écrivait à ses parents qu'il désirerait ne jamais quitter une maison où il se plaisait tant, si la vie n'y était pas trop facile et ne l'empêchait par là même d'exécuter son plan, qui était de devenir un savant digne de ce nom et, chemin faisant, d'être utile au monde autant qu'il le pourrait. Fichte, faisant violence à ses inclinations, crut donc que son devoir l'obligeait à partir[2], mais on lui prouva de façon touchante, le jour où il dut quitter son élève, l'affection et l'estime qu'il avait inspirées. On donna le nom de *Montée du Philosophe* à sa promenade favorite et on conserva intacte, pour la consacrer à son souvenir, la chambre qu'il avait habitée[3]. Visiblement, pendant son séjour dans cette maison, Fichte subit l'influence de la comtesse; visiblement, il avait pour elle des prévenances qui n'étaient guère dans les habitudes de celui qui inscrivait sur son carnet les fautes de conduite de Mme Ott ou qui menaçait d'un procès la comtesse de Plater. Était-ce vraiment ce Fichte-là qui n'hésitait pas à écrire à Kant lui-même pour essayer de satisfaire une « petite curiosité » de la comtesse de Krockow?

Dans une de leurs promenades aux environs de Dantzig, à Oliva, ils avaient remarqué, inscrit sur le socle de la statue de la justice, dans les jardins de l'évêché, le nom de « Comt ». Fichte avait eu beau assurer à la comtesse qu'on ne pouvait tirer de cette incription aucune conclusion et qu'elle n'était certainement pas de la main du philosophe, celle-ci l'avait supplié d'écrire à Kant pour le lui demander et pour lui transmettre, comme un de ses vœux les plus chers, une invitation : s'il avait déjà été à Oliva ne pouvait-il y retourner pendant les vacances et, de là, venir passer à Krockow

1. Fichte, *Nachlass*. Fichte à un ami, 15 janv. 1792. Packet VIII. « ... Ich lebe in demselben seit drei Monaten ein Leben, wie ich nicht geglaubt habe, dass es in dieser Lage möglich sei; denn das Haus wird durch einen Engel in Menschengestalt, durch die Gemahlin des Grafen, regiert, und die ganze Familie ist so liebenswürdig, wie ich unter dem Monde keine anzutreffen gehofft habe. »

2. Fichte, *Nachlass*, 121, Packet VI. Fichte à ses parents. 12 juin 1792. « Die Gräfin von Krockow, deren Sohn ich erziehe, ist ein Engel in menschlicher Gestalt, und es gefällt mir in Ihrem Hause sowohl, dass ich nie wünschte es zu verlassen, wenn das Leben in demselben nicht zu gut wäre, und mich an Ausführung meines Plans, mich zu einem würdigen Gelehrten zu bilden, kräftigst verhinderte... Es werde aber mit mir, was da wolle, so werde ich nie aufhören, ein rechtschafner Mann zu sein, und — auf *meinem* Wege —, der Welt zu nützen, so viel ich kann. » Voir aussi *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 137 et Weinhold, *op. cit.*, 6, p. 23-24.

3. *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 138, note.

quelques jours ou même quelques semaines? Fichte avait obéi : il avait adressé à Kant, oui à Kant, de la part de la comtesse, cette demande et cette invitation[1]. Faut-il s'étonner, après cela, si, subissant le charme de cette femme d'élite « bonne comme le bon Dieu », Fichte songeait, pour lui rendre hommage, à écrire un ouvrage sur la femme, sur son caractère et son éducation[2]? Il y renonça, peut-être sur l'observation d'amis qui, tout en le croyant capable sans doute de dire d'excellentes choses sur le sujet, pensaient qu'il pouvait employer son temps à des recherches de plus d'importance[3].

E. *DEUX FRAGMENTS INÉDITS.*

D'autres préoccupations d'ailleurs l'assaillaient alors : les événements mêmes de l'heure présente l'invitaient à écrire, à agir. Depuis plusieurs années la Prusse était en pleine réaction politique, comme l'Angleterre, comme l'Autriche. Wöllner, « ce prêtre intrigant » (intrigante Pfaffe), nom que lui donnait le Grand Frédéric — et il se connaissait en hommes, — avait su prendre sur l'esprit de Frédéric-Guillaume III un singulier ascendant. Rosecroix, il avait su flatter les goûts mystiques, les inclinations à la superstition de celui qui n'était encore que le prince royal; il l'avait, en 1781, affilié à l'Ordre, il était bientôt devenu son plus intime conseiller. A l'avènement du nouveau monarque, comblé d'honneurs et devenu ministre, il avait aussitôt entrepris une guerre à mort contre les *Lumières*, et son premier acte, le 9 juillet 1788, six jours après sa nomination, avait été d'arracher au roi deux édits qui

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., I. 5. Fichte an Kant, Krockow, d. 6. Aug. 1792, p. 150-151.

2. C'est ce qu'il écrit à son ami Theodor von Schön dans une lettre du 21 mai 1792. Il ajoute : « Un pareil choix, chez un Kantien, vous étonnera sans doute; mais le temps change souvent bien les hommes et, il faut que vous le sachiez, je ne fréquente actuellement plus guère que des dames et des dames d'une culture supérieure. (*Aus den Papieren des Ministers Theodor von Schön*, I. Anlagen, B. 6, p. 23).

La lettre suivante, du 23 août, montre chez Fichte des préoccupations du même ordre. Son ami lui avait envoyé, pour avoir son jugement, un essai sur l'inclination (d'un sexe pour l'autre) où il se plaçait au point de vue de « l'esprit »; Fichte lui répond par un curieux essai de déduction de l'inclination en partant « du corps », de l'inclination physique; il pose, dit-il, l' « antinomie », au sens kantien du mot; il reconnaît d'ailleurs la nécessité d'une synthèse des deux points de vue pour expliquer vraiment l'inclination (*Ibid.*, 7 et 8, lettres des 23 août et 30 sept. 1792, p. 26-30 et 31).

3. Fichte, *Nachlass.*, 122, XVIII. Briefe von Gensichen, Königsberg, d. 9. Dezember 1792. « Dass Sie Ihren Plan, über das andere Geschlecht zu schreiben, aufgegeben haben, ist mir in der That lieb; nicht als zweifelte ich, dass Sie auch hier etwas vortreffliches geliefert haben würden, aber es wäre mir leid gewesen, dass Sie in andere, und ich denke wichtigere Untersuchungen dadurch aufgehalten worden wären. »

caractérisent suffisamment la direction de sa politique : l'édit de religion, l'édit de censure.

L'édit de religion dénonçait les libertés effrénées prises par quelques pasteurs de l'Église protestante à l'égard de la doctrine de leur confession, niant et désavouant certaines parties essentielles, certaines vérités fondamentales de l'Église protestante et de la religion chrétienne, risquant, par le ton de leur enseignement, si contraire à l'esprit du véritable Christianisme, d'ébranler à la fin les bases de la croyance au Christ. On n'avait pas honte, disait l'édit, de ressusciter les erreurs, depuis longtemps répudiées, du Socinianisme, du Déisme, du Naturalisme, et c'étaient les défenseurs des soi-disant *Lumières*, un mot vraiment mal employé par eux, qui, avec effronterie, répandaient ces erreurs dans le peuple, dénigrant toujours davantage la Bible considérée comme révélation de Dieu, s'inscrivant en faux contre cette source divine du salut de l'humanité, l'altérant, allant même jusqu'à la rejeter, bref traitant de méprisables ou de superflus les mystères de la religion révélée[1]. Et l'édit déclarait qu'il fallait faire cesser ce désordre, qu'il considérait comme un des premiers devoirs d'un gouvernement chrétien de mettre hors de conteste l'excellence de la religion chrétienne dans la pureté où l'enseigne la Bible[2].

Armés de cet édit que compléta, le 19 décembre 1788, l'édit de censure, Hermès et Hillmer, véritables inquisiteurs préposés par Wöllner à la surveillance et à l'observance de ses décrets, c'est-à-dire en réalité à l'accomplissement de son œuvre de persécution et de réaction violentes, frappaient sans pitié les prêtres, les professeurs, voire même les écrivains que leur libéralisme religieux ou politique rendait suspects. L'année suivante, ils devaient défendre de rien dire ou de rien lire publiquement qui concernât les choses de la Révolution française[3]. Ils obligèrent ceux qui étaient censés enseigner les « nouveaux principes » à se rétracter officiellement sous peine de révocation et de proscription. Ils n'hésitaient pas à faire des procès retentissants. Ils mirent en accusation pour crime de lèse-religion le célèbre pasteur Schulz, de Gielsdorf[4] ; et le jour où Wöllner (en octobre 1791) obtint du roi la nomination de Hillmer comme censeur non seulement des ouvrages de théologie et de morale mais de tous les écrits, de tous les périodiques, de toutes les

1. § 7 du décret.
2. L. Geiger, *Berlin, 1688-1840. Geschichte des geistigen Lebens der preussischen Hauptstadt.* II, Erstes Buch, I, Kap., p. 7-8.
3. Philippson, *Geschichte des preussischen Staats wesens vom Tode Friedrich des grossen bis zu den Freiheitskriegen*, II, 1, p. 23. — 4. *Ibid.*, I, 4, 352 et suiv.

Bibliothèques et de toutes les brochures, les menaces d'interdiction et les mesures de répression devinrent si intolérables que les revues les plus réputées elles-mêmes ne se sentirent point en sécurité et durent fuir devant la tempête. La fameuse *Bibliothèque allemande universelle* de Nicolaï, la *Revue mensuelle de Berlin*, de Gœdike et Biester, jadis honorée cependant du patronage royal, quittèrent Berlin pour Kiel et pour Dessau[1]. L'émotion causée dans le monde savant par les décrets et par les vexations de toutes sortes qui suivirent leur promulgation fut immense. N'était-ce pas, avec la liberté même de penser, la liberté de conscience qui subissait la plus grave des atteintes? Des centaines de voix s'élevèrent pour protester contre le droit violé; les livres, les adresses, les brochures, les pamphlets se multipliaient, signés de noms autorisés[2].

Parmi ces écrits il en est deux, les premiers parus — ils sont datés du mois d'août 1788, au lendemain de l'édit sur la religion (9 juillet), et antérieurs même à l'édit de censure — qui, tirés à des milliers et des milliers d'exemplaires, dans une série d'éditions rapidement épuisées, eurent un retentissement considérable. Ils avaient pour titre : *Franches considérations au sujet de l'édit concernant la constitution religieuse dans les États prussiens* (Freimüthige Betrachtungen über das Edikt die Religionverfassung in den preussischen Staaten betreffend, Frankfurt und Leipzig, 1788) et « *Sur les Lumières* 1er et 2e fragment » (Ueber Aufklärung erstes und zweites Fragment, Berlin, 1788). Le dernier ouvrage, qui était une défense pompeuse et passionnée des *Lumières*, fut même poursuivi ; quant aux *Franches considérations*, dont l'auteur était le professeur Villaume, elles durent sans doute à leur ton mesuré, et peut-être davantage encore à leur lieu d'origine (Francfort et Leipzig, non Berlin), d'échapper à l'interdiction. Cependant elles avaient posé la question avec toute la franchise que promettait leur titre; elles avaient nettement blâmé l'ingérence de l'État en matière de foi, et le succès prodigieux qu'elles obtinrent suscita de nombreuses polémiques[3].

Que Fichte, devenu l'hôte de la Prusse en 1792, à une heure où la rigueur des mesures imposées par les édits s'accentuait encore et où l'émotion soulevée par elles ne faisait que croître, fût tenté de dire, lui aussi, son mot sur la question, cela ne saurait évidemment surprendre : il était trop préoccupé des choses de l'esprit et principalement des choses de la foi pour pouvoir assister aux

1. Philippson, *op. cit.*, I, 4, 364-365, et Geiger, *op. cit.*, II, 1, 6-16.
2. Geiger, *op. cit.*, II, 1, 9-12.
3. Philippson, *op. cit.* p. 222 et IV. p. 348.

événements en spectateur indifférent; mais que lui, le disciple de Lessing et de Kant, lui, l'auteur de la *Critique de toute révélation*, prît carrément parti pour le gouvernement du roi de Prusse contre l'auteur des *Franches considérations*, c'est ce qui peut étonner et ce qui ressort pourtant avec évidence de deux fragments inédits déposés à la Bibliothèque royale de Berlin.

Le premier a pour titre : *Zuruf an die Bewohner der preussischen Staaten veranlasst durch die freimüthigen Betrachtungen und ehrerbietigen Vorstellungen über die neuen preussischen Anordnungen in geistlichen Sachen.*

La précision du titre ne laisse pas de place au doute : il s'agit expressément d'une réponse à l'auteur des *Franches considérations* et le sens de cette réponse, d'ailleurs inachevée, ressort assez clairement du texte :

« Ce n'est point pour vous, déclare Fichte, pour vous, les amis éclairés de votre bon roi et de son gouvernement, qui acceptez ses ordonnances avec confiance en sa sagesse et en sa bonté et les examinez de bon cœur et sans préjugés, que j'écris ces pages, vous n'en avez pas besoin; à vous seuls je les remets qui avez entendu ou lu ces trompeuses représentations destinées, semble-t-il, à vouloir ravir son plus grand trésor, l'amour de ses sujets, au roi qui, sur le plus brillant des trônes, se croit pauvre sans cet amour, qui, à la tête d'un des plus puissants royaumes, s'estime faible sans leur confiance et dont le cœur préfère la vue d'un peuple heureux à celle de pays opprimés et de rivaux humiliés; à vous je les remets qui n'avez pas encore porté de jugement définitif, ou qui, si vous l'avez fait, ne l'avez pas fait de manière assez irrévocable pour n'être pas capables de pouvoir *encore* entendre et de réformer votre jugement final; à vous qui jugez sans passion et sans intérêt personnel... »

A ceux-là Fichte demande qu'ils l'écoutent comme ils souhaiteraient que le juge suprême les écoutât. Il leur assure qu'il ne veut pas « assaillir leur cœur par des déclamations, tromper leur jugement par l'art de la persuasion ou chercher par les émotions à soulever leurs passions, mais peser d'une main ferme raisons contre raisons ». Il leur demande « confiance », leur affirmant qu'aucun intérêt personnel ne guide sa plume, que le roi de Prusse lui est aussi étranger qu'aucun autre monarque de la terre, qu'il n'honore en lui rien que le grand homme de bien. Étranger et depuis peu l'hôte des États prussiens, il doit repartir sous peu comme il est venu. Il ne connaît aucun des conseillers du roi; il n'honore en eux

que le lustre dont les revêt le choix d'un tel monarque; il ne sait d'eux rien que ce qu'en peut savoir un homme qui ne récolte pas les anecdotes et qui ne cherche pas à s'introduire dans le secret des cabinets. Son nom ne sera divulgué à personne et la plume lui tomberait des mains s'il avait conscience qu'en la prenant la pensée d'un avantage personnel quelconque avait seulement un instant pu luire devant ses yeux. La question en litige était posée de telle sorte qu'il paraissait prendre parti contre des hommes qu'avec le public il révérait profondément et qui furent ceux dont les écrits avaient formé son esprit. Ceux dont il soutenait la cause, il ne les connaissait pas et sa reconnaissance ne leur était point due. Peut-être le soupçonnerait-on de chercher la gloire? Mais devait-il se trouver un seul lecteur ignorant que les principes dont il cherchait à établir les fondements étaient de ceux que, depuis longtemps, les hauts cris du public dénonçaient comme insensés et qu'il suffisait de professer pour être traité d'imbécile et d'hypocrite... Quoi donc d'autre pourrait pousser Fichte à prendre la plume que le pur amour de la vérité? Sans doute il ne garantissait pas à son lecteur que ces pages la continssent indubitablement. Qui donc a connu la vérité dans le cercle étroit qui l'entoure? Mais il lui garantissait que tout ce qu'il écrivait lui avait paru être la vérité[1].

Le second document est intitulé : *Ideen zur Dedication an Prussens gereifte Bewohner. An denjenigen Theil des Publicums der noch unpartheiisch urtheilen kann*; il porte en marge : *homo sum, humani nihil a me alienum puto.*

C'est une autre rédaction, sous un autre titre, du projet précédent; les idées sont identiques, l'expression seule diffère; encore se trouve-t-il souvent des formules pareilles.

Fichte insiste toutefois davantage sur l'opposition de son attitude présente avec l'enseignement de ses maîtres. Le passage est à citer parce qu'il précise le sens de l'écrit, celui d'une polémique contre les *Lumières.* « Je prends parti contre des hommes qu'avec le public je révère, qui ont été mes maîtres; en pensant à eux je revois les heures bienheureuses où, dans leurs écrits, j'ai appris à penser, à chercher; ceux dont je prends le parti je ne les connais pas, je ne leur dois point de reconnaissance. En écrivant ces feuilles je m'expose. J'ai pour amis des hommes respectés que j'apprécie, à leur opinion près sur le présent sujet. Je perds leur amitié, si je suis reconnu pour l'auteur de ces pages.

1. Fichte, *Nachlass.*, Packet XXIII, II (11) 4 Bogen 4° Msc. Titelblatt und 2 1/2 Spalte eigenhändig (voir Appendice I).

« Je la perds, car tu le sais, lecteur, l'accusation d'ignorance, d'inertie, de paresse est toute prête à marquer du fer rouge ceux qui ont une opinion différente de celle de nos *Aufklärer*. »

Et Fichte insiste encore sur tout ce qu'il va perdre pour montrer qu'en écrivant ces lignes il ne peut être poussé que par le seul intérêt de la vérité [1].

Le troisième document est une préface (*Vorrede*).

Elle débute par un éloge du roi. « Sa plus grande jouissance sur le trône est d'être un homme qui considère comme le seul avantage de sa dignité royale d'être un bon père, un ami chaud et bienveillant, un père pour ses sujets. Sa première pensée a été de les soulager, de faire l'abondance dans ses États; à la tête d'un puissant royaume, à l'époque où ses rivaux étaient dans le plus grand embarras, il leur tendit la main pour une alliance éternelle; il se distingue surtout parce que, dans le rang supérieur qu'il occupe parmi tous les mortels, il s'humilie modestement devant Dieu; enfin la religion lui est chère, il sent tout l'apaisement qu'elle procure et, dans son amour universel des hommes, il voudrait bien, par la jouissance de cette religion, rendre ses sujets aussi heureux qu'il l'est lui-même ». Un pareil monarque devrait être le plus aimé de son peuple; pourtant il ne l'est pas autant qu'on pourrait s'y attendre. Phénomène étrange, mais qu'il est facile d'expliquer.

« Son prédécesseur, Frédéric l'Unique, était grand autrement. Entraîné dans les guerres les plus dévorantes, dans une lutte sanglante avec les armées de l'Europe, avec les éléments, avec le sort pour conserver son royaume, son honneur, presque son existence, victorieux dans toutes ces luttes, son âme avait reçu par excellence l'élan pour les hautes vertus; il avait presque cessé d'être un homme pour prendre rang parmi les héros. Sa grandeur, qui en tant de choses éclatait aux yeux des peuples, brillait sans voiles; quiconque l'approchait sentait la supériorité non du monarque, mais de l'homme. Incapable de tout acte arbitraire de despotisme, celui qui pouvait affirmer, sûr de ne pas être contredit par sa vie, qu'un roi est le premier serviteur de l'État, inspirait pourtant une terreur respectueuse; personne, autour de lui, n'osait manifester tout haut de mécontentement, mais on avait pleine confiance en ses vues... et la croyance en lui faisait la force de son gouvernement. Son successeur Frédéric-Guillaume brille mais d'une grandeur plus discrète. » Sans se lancer entre l'oncle et le neveu dans un parallèle qui appar-

1. Fichte, *Nachlass*, Packet XXIII, II (11) 1 Bogen 4° Msc. 2 Seiten eigenhändig (voir Appendice II).

tenait à l'histoire, Fichte montrait cependant que le roi actuel cherchait naturellement ses conseillers parmi les hommes dont la manière de penser s'harmonisait le mieux avec son humanité et sa douceur. « Quelle excellente occasion pour qu'une nation, habituée à l'illusion d'être régie par un demi-dieu et se voyant aux mains d'un prince qui aime trop l'humanité pour vouloir être plus qu'un de ses membres..., se permette de procéder à des enquêtes, à des censures et que chacun trouve que tout irait beaucoup mieux s'il était au gouvernail des affaires. » De plus le gouvernement prussien, conformément à son esprit de système, dut prendre certaines mesures qui, si salutaires qu'elles fussent pour l'ensemble, étaient onéreuses pour les individus. On avait espéré d'un nouveau règne des allégements. On en obtint, mais tel se trouvait moins déchargé que son voisin, moins qu'il ne l'avait espéré. C'est lui, et lui seul, qui aurait plutôt voulu être entièrement libéré du fardeau commun. Principalement enfin Frédéric, qui aimait et honorait les sciences et les arts, semblait n'avoir jamais goûté les félicités que la religion procure à ceux qui la respectent sincèrement ; son indifférence en matière de religion s'était communiquée à une certaine classe de ses sujets. La science se développait, le feu de la recherche excitait dans les cerveaux des savants une fermentation salutaire qui aidait à répandre la lumière à travers toute l'Europe ; mais comme, pour chaque bien, l'abus est tout proche de l'usage, la liberté dégénéra en licence et des résultats qui ne devaient servir qu'à titre de préparation et d'indications pour des recherches ultérieures passèrent pour définitifs, des propositions qui ne pouvaient appartenir sans dommage qu'à un cerveau clair et très cultivé furent répandues dans l'instruction populaire ; le peuple fut égaré et détourné de son chemin d'autrefois, le seul qui le conduise droit... et mené dans les déserts arides.

« Frédéric-Guillaume lui-même, trop prince pour ne pas vouloir remplir tous ses devoirs de prince, trop père de son peuple pour ne pas veiller sur lui, encore par delà le tombeau, mit un frein à cette licence ; aussi quelques-uns, se croyant frustrés des trésors de l'esprit (qu'ils ont eu tant de peine à gagner), crient très sérieusement à l'asservissement des consciences, et mille autres crient à leur suite pour faire, eux aussi, quelque chose en attisant la flamme, par simple mode et sans savoir proprement de quoi il est question.

« De là tant de feuilles volantes où, en plein milieu de son peuple, sont blâmées les institutions du plus sage et du meilleur des rois. L'existence même et la libre circulation de ces écrits est d'ailleurs

le meilleur démenti à ces doléances : où règne cet esclavage d'esprit tant dénoncé, où règnent ces sombres desseins, on ne tolère pas de tels écrits, et l'homme politique qui a peur de la lumière les écrase dans l'œuf, à n'importe quel prix. »

C'est ce blâme, cet exposé falsifié des ordonnances, et non pas les ordonnances elles-mêmes qui sont faites pour creuser un abîme entre le meilleur des rois et son peuple; et Fichte déclare que la Prusse, il a pu s'en rendre compte, est encore le pays où il y a le plus d'amour pour la monarchie, le plus d'attachement au gouvernement, où la louange l'emporte sur le blâme, la confiance sur la peur.

« Mais ce qui ne s'est pas encore produit peut se produire, et ce qui se produit sûrement, c'est que ceux que visent spécialement ces ordonnances, plus mécontents, mettent par conséquent plus de mauvaise volonté à y obéir.

« Et voilà, déclare Fichte, ce que je voudrais contribuer à empêcher, du moins dans la voie où je pourrais peut-être faire quelque chose, je veux parler de ce qui concerne les nouvelles ordonnances sur les affaires ecclésiastiques. L'auteur de l'ouvrage intitulé : *Libres considérations* se flatte lui-même d'avoir dit les choses comme elles n'avaient jamais encore été dites; et je sais qu'ici et là elles ont fait profonde sensation, qu'ici et là elles ont au moins troublé des esprits jusqu'alors bien pensants.

« Le réfuter, c'est donc réfuter l'orateur actuellement le plus puissant parmi les adversaires de ces ordonnances.

« Si l'auteur croit avoir des raisons légitimes de combattre ces ordonnances et de publier le résultat de ses recherches à cet égard, d'inviter les patriotes prussiens à mettre son ouvrage entre les mains du roi, je crois avoir autant et d'aussi bonnes raisons de faire connaître les résultats de mes recherches et de les mettre entre les mains du public.

« Il fonde son droit sur sa qualité d'étranger[1], d'homme, de savant; libre à sa conscience... Moi aussi je suis étranger, comme il se nomme... Et, en tant qu'homme, je me sens précisément appelé à soutenir ce qui me paraît être une affaire pressante pour l'humanité, comme lui se croit sollicité de soutenir ce que lui paraît une affaire pressante.

« Je suis savant et théologien, et de quel droit je m'attribue ces deux titres, celui-là en décidera qui est à la fois l'un et l'autre, quand il aura fini de lire mon écrit. Comme savant et comme théo-

1. On se souvient que le livre, signé Villaume, venait de Francfort, ville libre.

logien, je sens plus fortement que quiconque l'obligation de diriger tout notre savoir vers le but suprême et d'éviter, autant qu'il est en mon pouvoir, qu'il ne s'égare dans de mauvaises directions. En tant que chrétien enfin — qualité que l'auteur en question ne peut s'attribuer et que j'apprécie plus que tous les titres du monde, que toutes les grandeurs, que toute la gloire, parce que je pense le demeurer encore, une fois que tout le globe terrestre aura disparu, consumé dans les flammes, une fois que tous les royaumes, toutes les couronnes auront été anéantis, une fois que tout aura été renouvelé, — j'ai la sainte obligation de contribuer à maintenir intact l'honneur du Christianisme, de faire appel et de jeter les hauts cris quand sa cause me paraît en danger, quand des ordonnances que le Seigneur veillant sur son Église avait peut-être conçues dans la toute-sagesse de son plan, paraissent sur le point d'être battues en brèche. Non sans doute qu'elles puissent l'être (le Seigneur qui protège son Église saura la conserver en dépit de toutes les machinations), mais parce que mes efforts font peut-être partie de son dessein.

« Ma recherche concernant la légitimité et la sagesse des nouvelles ordonnnances prussiennes sur les affaires ecclésiastiques se divise en trois questions que voici : Que sont les protestants, quelles sont les obligations d'un prince protestant à leur égard? Supposé que ce prince n'ait pas d'obligations particulières, que lui conseilleraient la sagesse et la bienveillance? et une fois ces bases assez profondément établies nous pourrions alors seulement en venir à répondre à quelques-unes des objections les plus spécieuses de notre auteur[1]. »

Le texte de ces documents, que nous avons tenu à citer presque intégralement, ne permet pas de croire, comme le soutient Hermann Fichte dans la biographie de son père, et, à sa suite, Noack dans le livre écrit à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, qu'il y ait, dans ces projets d'ouvrage, une intention ironique, ou un essai de parodie. Le sens en est trop explicite et l'accent trop convaincu. Quand Fichte défend la « légitimité » et la « sagesse » des ordonnances, quand il prétend réfuter dans l'auteur des *Franches et libres considérations* l'orateur le plus puissant des adversaires de ces ordonnances, au risque de paraître renier ses anciens maîtres, au risque de perdre l'amitié de ceux auxquels il doit tout et qu'il respecte le plus, il parle en homme auquel s'impose un impérieux devoir et c'est ce qui ressort sans conteste

1. Fichte, *Nachlass.*, Packet XXIII, II (11) I Bg. 4° 4 ss Msc. eigenhändig (voir Appendice III).

des deux premiers documents où il explique les raisons qui le poussent à écrire. « Il ne connaît, dit-il, ni le roi, ni ses conseillers, il n'attend rien d'eux et la plume lui tomberait des mains, s'il avait conscience que la pensée d'un avantage personnel quelconque avait seulement un instant pu luire devant ses yeux. » On ne peut le soupçonner de chercher la gloire; il soutient une cause qui a l'opinion contre elle, qui vaut à ses défenseurs l'accusation d'obscurantisme et d'hypocrisie. Il faut donc admettre que le seul et pur amour de la vérité le pousse, qu'il s'incline devant la voix de sa conscience.

Ce que sa conscience lui dicte, Fichte d'ailleurs n'en fait pas un mystère. Il se sait, « comme savant, comme théologien, comme chrétien, la sainte obligation de contribuer à maintenir intact l'honneur du Christianisme, à pousser un cri d'alarme quand sa cause lui paraît en danger ».

Et elle lui paraît en danger par la faute de l'*Aufklärung*, de la philosophie des lumières, qui, sous prétexte de rationalisme, avait vidé la religion chrétienne de tout son sens mystique et vraiment religieux pour aboutir au plus médiocre, au plus plat, au plus irréligieux des déismes. Fichte s'en rapportait à cet égard à la façon dont Lessing, le premier maître de sa pensée, traitait « ces prêtres nouveau style ».

N'était-ce pas déjà d'ailleurs en manière de protestation contre ce que Lessing avait appelé du « bousillage » religieux, n'était-ce pas déjà contre l'œuvre de « rapiéçage » de ces « demi-philosophes » en mal de réformer le vieux Christianisme et d'y substituer un « Christianisme raisonnable » [1], que Fichte avait écrit sa *Critique de toute révélation*? Faut-il donc, comme on en était tenté d'abord, s'étonner si, en présence de ces dévergondages spirituels, Fichte avait cru voir dans l'effort de vulgarisation philosophique des *Lumières* un « abus de la liberté » voisin de la « licence », destiné à « égarer le peuple du droit chemin » et dans les édits religieux de Wöllner, expressément dirigés contre cette philosophie, la main du Seigneur, son souci de veiller au salut de l'Église et de la conserver intacte en dépit de toutes les machinations. Faut-il s'étonner si, confondant sans doute la cause qu'il défendait avec la cause même du Christ, et se félicitant de rencontrer enfin sur le trône un roi à qui la religion était chère, Fichte vit dans les ordonnances de Wöllner une affirmation des tendances religieuses du nouveau règne et crut

1. C. C. Redlich, *Lessing's Werke*, Berlin, Hempel 20ter Theil, Erste Abth. An Karl Lessing, Wolfenbütt., d. 2. Feb. 1774. N° 319, p. 572.

devoir approuver une intervention de l'État si conforme aux véritables intérêts du Christianisme?

N'est-ce pas le même Fichte qui un jour fera de l'intervention de l'État la condition nécessaire de l'établissement de la justice sociale?

La surprise est ailleurs. Celui qui, à la fin de 1791 [1], avait médité les projets qu'on vient de lire et se posait en défenseur des fameux décrets, écrivait, quelques mois après, un *Discours pour revendiquer la liberté de penser auprès des princes qui l'ont opprimée jusqu'ici*, pamphlet délibérément révolutionnaire, singulièrement violent de ton, où l'auteur qui, peu avant, proclamait la légitimité et la sagesse des édits sur la religion et la censure, réclamait âprement maintenant, comme un droit inviolable, inaliénable, la liberté illimitée de penser et d'écrire.

Que s'était-il donc passé dans l'intervalle qui pût expliquer un pareil revirement chez un homme dont la sincérité ne peut être mise en doute? Simplement ceci.

A l'heure même où Fichte se proposait de défendre les ordonnances royales sur la religion et la censure, à la fin de l'année 1791, Fichte demandait le visa pour la publication de son manuscrit de la *Critique de toute révélation* ; quelques semaines plus tard, au commencement de janvier, il reçut la réponse; le visa lui était refusé. Examiné par le doyen de la Faculté de théologie de Halle conformément à l'esprit des édits, l'ouvrage de Fichte avait paru d'une orthodoxie douteuse; on lui reprochait en particulier de prétendre qu'il était impossible de tirer des miracles la preuve de la divinité de la révélation, qu'il était nécessaire de tirer cette preuve uniquement du contenu même de la révélation [2].

Ce fut le pasteur Schulz qui annonça la mauvaise nouvelle à son jeune ami en lui exprimant sans doute son vif déplaisir de la mesure qui le frappait, mais en lui déclarant avec franchise qu'elle ne lui

1. *Fichte's Leben*, I, I, 5. p. 147. Dans la correspondance de Fichte avec Theodor von Schön on trouve des allusions aux écrits concernant les ordonnances dans deux lettres du 21 avril et du 21 mai 1792, ce qui pourrait laisser croire que les *Fragments* de Fichte datent de cette époque et non de la fin de 1791, comme le suppose le fils de Fichte. Mais le ton de ces allusions n'est plus, comme les *Fragments*, favorable aux décrets; il atteste de la part de Fichte un changement d'attitude qu'explique d'ailleurs la censure infligée à la *Critique de toute révélation*, que Fichte annonce à Schön dans un post-scriptum du 23 janvier à la lettre du 12 janv. 1792 (*Aus den Papieren des Ministers Theodor von Schön*, I. Anlagen B, 2, p. 13).

D'autre part, dans une lettre du 16 février, Fichte déclare à Schön que l'auteur de l'ouvrage sur les *Ordonnances prussiennes en matière de religion* doit être Campe. Fichte s'était donc occupé de cet ouvrage avant avril 1792 et on est conduit à admettre qu'il avait alors déjà écrit ses *Fragments* depuis quelque temps.

2. *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 138-139.

paraissait pas tout à fait injustifiée et qu'il lui conseillait vivement de modifier les points visés par la censure. La lettre, encore inédite, datée de Königsberg, le 18 janvier 1792, vaut d'être reproduite.

Après avoir félicité Fichte de ce qu'il avait enfin trouvé chez le comte de Krockow, avec une position sortable, une famille où il se plaisait, Schulz ajoutait :

« Il en va malheureusement moins bien pour votre carrière d'écrivain qui, comme vous le verrez par la feuille ci-jointe..., se trouve atteinte dès votre premier pas. Vous pouvez facilement vous représenter les sentiments qui nous ont tous étreints à cette nouvelle. Cependant la chose perd au moins de son étrangeté puisque l'on peut presque dire d'avance que la censure ne vous a pas compris. Vous savez, mon cher, que je vous avais manifesté mes scrupules à l'égard de certains points dont je prévoyais qu'ils ne seraient que trop facilement mal interprétés; et, au fait, j'ai toujours regretté la hâte un peu trop grande que la situation d'alors vous a forcé de déployer. Le sujet est de si haute et de si exceptionnelle importance qu'aucun autre ne peut, à cet égard, lui être comparé; en conséquence il exige non seulement, sous tous les aspects possibles, l'examen le plus attentif, mais encore les soins les plus minutieux pour prévoir tous les malentendus, autant que faire se peut. Si donc jamais le manuscrit vous est encore retourné, il n'y aurait certes pas de mal à faire une petite revision de certains points trop choquants. Excusez-moi, mon ami, de vous dire ma pensée si franchement, en toute amitié. Vous savez combien vous m'êtes cher, en quelle estime et en quelle affection je vous tiens, de quel cœur je fais des vœux pour votre complète satisfaction et pour votre bien; cela m'enlève toute crainte d'être mal compris de vous. Combien je me réjouirais si seulement ce petit désagrément qu'il vous a fallu subir comme auteur devait prochainement se résoudre à votre entière satisfaction[1]. »

1. Fichte, *Nachlass.*, 122, Packet XVIII. « Nur Ihre schrifstellerische Laufbahn wird Ihnen leider! wie Sie aus beikommendem Blatte vom Hl. Ef. sehen werden, gleich beym ersten Schritte erschwert. Sie können sich leicht vorstellen, was wir bey dieser Nachricht alle empfunden. Indessen verliert sich wenigstens das Befremdende, da einer wohl beynahe voraussagen kann dass Censor Sie nicht verstanden hat! Sie wissen, mein Bester! dass ich Ihnen in Ansehung einiger Punkte, von welchen ich voraussehe, dass sie nur zu leicht gemissdeutet werden würden, meine Bedenklichkeit geäussert, und in der That habe ich es immer bedauert, dass es mit dem Werke, nach der damaligen Lage, etwas zu eilig gehen musste. Die Materie ist so äusserst wichtig, dass ihr keine an Wichtigkeit gleich kommt, und verdient daher nicht nur von allen möglichen Seiten mit der grössten Sorgfalt abgewogen zu werden, sondern auch, dass jeder möglichen Missdeutung, so viel es sich irgend thun lässt, auf sorgfältigste vorgebauet werde. Bekämen Sie also noch je das Manuscript zurück, so dürfte eine kleine Revision einiger zu sehr auffallender

On devine sans peine l'émotion de Fichte. Pour un ouvrage dans lequel il avait conscience de défendre l'esprit même du véritable Christianisme contre les « demi-philosophes », il se voyait, comme le lui écrivait Schulz, arrêté dès le premier pas dans sa carrière d'écrivain, et cela précisément au nom des édits qu'il croyait si bien destinés à sauvegarder les enseignements du Christ et qui lui semblaient inspirés par la voix du Seigneur; il était condamné par les ordres de ceux dont il avait vanté la haute sagesse et qu'il avait voulu défendre contre les attaques des partisans des *Lumières*.

Frappé dans ce qu'il avait de plus cher, dans l'œuvre qui devait lui assurer le titre tant désiré de savant, Fichte eut un mouvement d'indignation et de révolte; il avait écrit un ouvrage de philosophie, il avait été critiqué — et sur quel ton — par un théologien; il se demandait « de quel droit la faculté de théologie se mêlait de censurer une question traitée de cette manière[1] ». Il réclamait une revision du jugement, il réclamait d'autres censeurs; peine perdue; Fichte devait remanier son manuscrit ou renoncer à le voir publier[2]. Il avait dit ce qu'en toute conscience il croyait être la vérité; lui demandait-on par hasard de parler contre sa conscience et d'affirmer la vérité de ce qu'il considérait comme une erreur manifeste? Pour qui donc le prenait-on? Le manuscrit paraîtrait tel quel ou il ne paraîtrait pas[3]. Une seule chose serait acceptable à ses yeux; s'il s'était trompé sur les points en litige, qu'on le lui démontrât et il reconnaîtrait sans hésitation son erreur, mais il avait eu beau y réfléchir, jusqu'à présent il n'avait pas trouvé de raisons qui pussent légitimement lui permettre de modifier ses conclusions[4]. Tout ce qu'actuellement Fichte pouvait consentir à faire c'était de prendre Kant lui-même pour arbitre[5]. Il lui écrivit donc pour lui demander en deux mots si et par quelle voie on pouvait sur ces points chercher d'autres résultats ou si ces résultats étaient les seuls auxquels devait nécessairement, inévitablement

Punkte wohl nicht, schaden. Verzeihen Sie, mein Theuerster! dass ich Ihnen meine Gedanken so ganz freundschaftlich und offenherzlich sage. Sie wissen wie werth Sie mir sind, wie sehr ich sie schäze, und liebe, und wie innig ich Ihnen vollkommenste Zufriedenheit und Wohlthat wünsche. Dies benimmt mir alle Besorgniss, von Ihnen missverstanden zu werden. Wie sehr wird es mich erfreuen wenn auch diese kleine Unanehmlichkeit, die Sie als Autor erfahren müssen, sich bald zu Ihrer völligen Zufriedenheit entwickeln wird ».

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth. I, 2, Fichte an Kant, d. 22. Jan. 1792, p. 146.
2. *Ibid.*, I, I, 5, p. 138.
3. *Ibid.*, p. 139.
4. *Ibid.*, II, Zweite Abth., I, 2*, Fichte an Kant, d. 22. Jan. 1792, p. 145.
5. *Ibid.*, I, I, 5, p. 139.

conduire une critique du concept de la révélation[1]; Fichte promettait à Kant le plus entier secret sur sa réponse. Kant, sur le fond, ne pouvait que donner raison à Fichte. A la question de savoir si, pour se conformer aux exigences de la censure, « il était possible de corriger cet écrit sans le mettre entièrement de côté », Kant répondait d'abord catégoriquement non. On ne pouvait, en se conformant à la pure Raison, fonder la révélation sur la croyance aux miracles, cette proposition n'excluant d'ailleurs ni la révélation, ni même le miracle[2]. Toutefois, avec cette prudence un peu inquiète qu'il manifestait dans ses vieux jours, il conseillait à Fichte d'atténuer sa pensée dans la forme, de distinguer entre la croyance aux dogmes qu'il déclarerait hors des prises du doute et l'explication morale de ces dogmes qui appartient au philosophe, bref de voiler suffisamment sa pensée pour échapper à la critique du censeur. Mais au cas où, à bon escient, Fichte se rangerait à cet avis, Kant exigeait de lui qu'il ne fît ni explicitement, ni d'une manière détournée allusion à celui de qui il le tenait[3].

En dépit de ce conseil et puisque, sur le fond, Kant lui donnait raison, Fichte ne voulut rien modifier; ses amis étaient alors tombés d'accord que le seul moyen de publier le manuscrit serait de le faire imprimer hors de la Prusse, dans un pays voisin[4]. Cependant un nouveau doyen venait d'être nommé à la Faculté de théologie, un esprit plus libéral mais dont la stricte orthodoxie ne pouvait être suspecte au gouvernement; il revint sur la décision de son prédécesseur et donna l'*imprimatur*. Ainsi se termina cet incident d'une façon plus heureuse qu'on n'osait l'espérer; il n'en avait pas moins été un singulier avertissement. Fichte ressentit trop vivement l'injustice pour ne pas mettre désormais en doute la « sagesse des édits »; ses yeux se dessillèrent; il comprit, à ses dépens, qu'il s'était lourdement trompé en voyant dans ces ordonnances le salut de la religion et que des lois qui restreignaient la liberté de penser pouvaient être singulièrement dangereuses. Il ne songeait plus désormais à faire l'apologie des décrets. Il déclarait à son ami Theodor von Schön « qu'en ce qui le concernait il bravait l'Inquisition prussienne et ce, à son nez[5] ».

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., I, 2* Fichte an Kant d. 22. Jan. 1792, p. 145.
2. *Ibid.*, 3. Kant an Fichte d. 2. Febr. 1792, p. 146.
3. *Ibid.*, p. 147.
4. *Ibid.*, I, 1, 5, p. 139.
5. *Aus den Papieren des Ministers Theodor von Schön*, I, Anlagen B, 3, p. 14 « Ich für meine Person spreche der Preussischen Inquisition unter der Nase Hohn. » Lettre de Fichte du 16 fév. 1792.

Deux lettres postérieures adressées au même Theodor von Schön confirment le

Une nouvelle et retentissante interdiction de la censure allait bientôt le pousser à prendre publiquement parti contre ceux qu'il avait eu d'abord l'intention de défendre.

F. *L'APPEL AUX PRINCES POUR LA REVENDICATION DE LA LIBERTÉ DE PENSER.*

En juin 1792, au nom des édits sur la religion et sur la censure, l'*imprimatur* fut refusé, dans le *Journal mensuel de Berlin*, à la deuxième partie de la *Religion dans les limites de la simple Raison*. Ainsi Kant, à son tour, était menacé dans sa liberté de penseur. Une pareille persécution à l'égard d'un tel homme, c'en était trop. Atteint déjà personnellement, Fichte maintenant voyait frappé pour la même raison, au nom des mêmes ordonnances, son maître génial, le savant dont la gloire était universelle, le nom unaniment respecté. L'injustice et le péril étaient cette fois flagrants; Fichte, exaspéré, résolut de faire un éclat; il écrivit cette *Revendication de la liberté de penser*[1] où il laissait s'exhaler son indignation contre les princes qui l'avaient opprimée jusqu'ici, indignation d'autant plus violente que, trompé par leurs promesses, Fichte s'était d'abord fait leur apologiste.

Cependant, par une tactique habile, il évitait de suspecter leurs intentions et de s'en prendre à eux directement; il préférait rejeter sur leurs conseillers la responsabilité des fautes commises. Afin de leur faire entendre, sans les offenser, tout ce que la vérité l'obligeait à leur dire, il se présentait devant eux non pas en justicier mais en suppliant. Pour triompher de leur résistance, pour obtenir leur adhésion, c'était, à coup sûr, la méthode la plus efficace. Fichte voulait convaincre et vaincre.

changement d'attitude de Fichte. Il y est question de feuilles volantes concernant les *Ordonnances*, en particulier d'une réfutation des *libres pensées*, etc. que Fichte traite de « chef-d'œuvre de méchanceté honteuse et de bêtise brute ». (*Ibid.*, 5, p. 18-19, lettre du 21 avril; il y est aussi question du procès fait par « l'Inquisition prussienne » au pasteur Schulz auquel Fichte paraît s'intéresser grandement; enfin, à propos de la revision du décret du premier censeur concernant la *Critique de toute révélation*, Fichte ajoute que le second censeur court des risques, car les résultats de son ouvrage ne sont certes pas très faciles à accorder avec le système de W*** (Wöllner). (*Ibid.*, 6, p. 21-23, lettre du 21 mai 1792.) Ce n'est plus là le ton d'un apologiste des décrets.

1. L'ouvrage parut au début de 1793 et fut écrit encore à Dantzig, chez le comte de Krockow, à la fin de 1792. V. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*. Erster Buch, 7, p. 152-153. Une lettre à Theodor von Schön du 30 sept. 1792 permet de préciser cette date. Fichte écrit, en effet, à son ami « qu'il travaille à quelque chose de moins spéculatif (que la refonte de sa *Critique de toute révélation* pour une nouvelle édition), à des *Discours sur l'amour de la vérité* où il dit à son temps en général et en particulier aux rois quelques paroles utiles et nécessaires ». (*Aus den Papieren des Ministers Theodor von Schön*, I. Anlagen B. 8, p. 34, lettre du 30 sept. 1792.) Et ces *Discours*, on le verra plus loin (p. 139, note 1), furent la première ébauche de la *Revendication*.

En s'adressant aux princes, Fichte déclarait ne faire que suivre une des coutumes caractéristiques du temps; mais, tandis que d'ordinaire on leur prodiguait surtout la satire et le blâme, Fichte, confiant dans leur bonne volonté et dans leur amour de la saine popularité, leur adressait une supplique, soucieux de se les concilier tous, ou du moins presque tous, puisqu'il existait certain État où, il ne l'ignorait pas, on combattait précisément les principes qu'il cherchait à établir[1]. Il désirait ainsi fournir à chaque gouvernement l'occasion favorable de prouver la pureté de ses intentions, sa volonté aussi de favoriser les lumières en *autorisant précisément l'impression et la vente publique du présent appel, en le distribuant à ses prêtres*[2].

Pour dissiper, dès le début, toute équivoque, il posait nettement la question contre les partisans de la raison d'État qui prétendent assurer le bonheur et la paix du peuple aux dépens de ses droits les plus imprescriptibles. Il défendait la liberté de penser avec la passion d'un homme qui se sent menacé dans son bien le plus cher.

« Livrez tout, ô peuples, s'écriait-il dans sa préface, oui, tout, sauf la liberté de penser. Continuez de donner vos fils pour se couper la gorge en de sauvages combats avec des hommes qui ne les ont jamais offensés ou pour être dévorés par les épidémies.... Continuez d'arracher de la bouche de votre enfant affamé votre dernier morceau de pain pour le donner au chien du favori; donnez, oui, donnez tout; mais conservez seulement ce céleste palladium de l'humanité, ce gage qui vous promet un autre sort que celui de souffrir, de tout supporter, d'être écrasés à jamais...

« Criez, criez sur tous les tons aux oreilles de vos princes, jusqu'à ce qu'ils entendent, que vous ne vous laisserez pas enlever la liberté de penser et prouvez-leur par votre conduite la réalité de cette affirmation...

« Et surtout, vous tous qui en avez la force, déclarez la guerre la plus implacable à ce premier préjugé d'où dérivent tous nos maux, à cette source de toute notre misère, à cette maxime enfin que la destination du prince est de veiller à notre *bonheur*...

« Non, Prince, tu n'es pas notre *Dieu*. De *Lui* nous attendons le bonheur; de *toi*, la protection de nos droits. Tu ne dois pas être *bon* envers nous; tu dois être *juste*[3]. »

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Zurückforderung der Denkfreiheit*, Vorrede.
2. *Ibid.*, p. 4. Pour les citations la traduction Barni nous a servi de base.
3. *Ibid.* p. 79. « Comme disait à Don Carlos le bourreau de l'Inquisition dans une occupation de ce genre. Admirable rencontre de gens pourtant de divers métiers. »

Entrant après cet exorde, on pourrait dire cette exhortation, dans le vif de son sujet, Fichte se posait la question suivante :

Le souverain, quel qu'il soit, a-t-il le droit de supprimer ou de restreindre la liberté de penser? Le temps n'est plus où, comme le voudraient quelques mercenaires du despotisme, on pouvait invoquer, pour le justifier, le droit d'héritage et de transmission. On n'hérite pas des hommes comme d'un troupeau; l'homme n'appartient à personne, il s'appartient à lui-même et il faut qu'il s'appartienne. En son sein il porte une étincelle divine, la conscience, qui l'élève au-dessus de l'animal et fait de lui le citoyen d'un monde dont le premier membre est Dieu. Et cela même lui crée des droits imprescriptibles [1].

S'il en est ainsi, le Souverain, dans le monde moderne, ne peut plus être, comme l'exige la Raison, et comme le déclare Fichte, après Spinoza et Rousseau, que le dépositaire de la volonté générale et le garant du pacte social [2].

Toute la question se ramène donc à celle de savoir si la Société,

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Zurückforderung der Denkfreiheit.* Rede, p. 11.

2. Rousseau définit le Souverain : la personne publique qui se forme par l'union de toutes les autres dès que « *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et reçoit encore chaque membre comme partie indivisible du tout* », c'est-à-dire dès que le pacte social est conclu, car cette formule en est la définition même. *Contrat social*, I, VI.

Et il ajoute : « A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix; lequel reçoit de ce même acte son unité; son *moi* commun, sa vie et sa volonté. » *Contrat social*, I, VI.

Rousseau dit encore : « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps (c'est-à-dire par le Souverain). » *Contrat social*, I, VII. La Souveraineté n'étant d'ailleurs que l'exercice de la volonté générale (II, I).

Voir aussi le chapitre XVI du *Traité théologico-politique* de Spinoza sur le fondement de l'État, le droit naturel et civil de chacun et le droit du Souverain où se trouve expliquée la nécessité pour l'homme de constituer et de maintenir inviolable un pacte social et de créer, en face du droit naturel et pour le garantir, un droit nouveau, le droit civil, par le transfert à la Société de la totalité des droits naturels.

« Hæc itaque ratione sine ulla Naturalis Juris repugnantia societas formari potest, pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat; quæ adeo summum Naturæ jus in omnia, hoc est summum imperium, sola retinebit, cui unusquisque, vel ex libero animo vel metu summi supplicii, parere tenebitur. Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quæ proinde definitur cœtus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quæ potest, habet. Ex quo sequitur, summam potestatem nulla lege teneri, sed omnes ad omnia ei parere debere : hoc enim tacite vel expresse pacisci debuerent omnes, cum omnem suam potentiam se defendendi, hoc est omne suum jus, in eam transtulerunt?... Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio fit, sed in majorem totius Societatis partem, cujus ille unam facit. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, æquales. » (Spinoza. *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, p. 556-558. Ed. van Vloten, t. I.)

dans le contrat qui l'institue, a le droit de supprimer ou de restreindre la liberté de penser. Fichte distingue, avec Spinoza et Rousseau encore, entre les droits inaliénables, ceux dont l'homme ne peut se dépouiller sans cesser d'être un homme, et ceux qui sont susceptibles d'une restriction ou même d'un abandon en compensation de certains avantages, les droits aliénables, il fonde, sous l'inspiration de Rousseau sans doute, mais de Rousseau vu maintenant à travers le Kantisme, le critère de cette inaliénabilité sur la Raison, principe de la liberté morale qui fait toute la dignité de l'homme et dont l'abdication serait sa propre dégradation [1]. et il établit que la liberté de penser appartient à la catégorie des droits inaliénables. Elle est, en effet, la condition et, comme Fichte dira plus tard, le véhicule de la moralité; elle est de plus la condition de tout progrès et de toute science : elle doit donc être absolue. Or elle comporte la faculté de se manifester par la parole, par les écrits. Cependant la manifestation de la liberté de penser soulève une autre question, celle de la communication de la pensée. Cette communication n'est pas une exigence de la loi morale, c'est une simple permission. Donne-t-elle lieu à un droit? On ne peut invoquer contre ce droit le fait qu'il lèse autrui dans sa propriété ou dans la jouissance de ses convictions actuelles, de ses illusions, dans le bonheur que ces convictions ou ces illusions lui assurent; il n'a qu'à refuser de m'entendre. « S'il m'écoute et s'il est troublé, c'est sa faute, non la mienne. Le rapport qui existe ici entre les personnes est le rapport de donner à prendre. Ai-je ou non le droit de partager mon pain, de laisser se chauffer à ma flamme, s'éclairer à ma lumière? Qui ne veut pas de mon pain n'a qu'à ne pas étendre sa main pour le prendre; qui ne veut pas de ma chaleur n'a qu'à s'écarter de mon feu. Je n'ai évidemment pas le droit de l'obliger à accepter mes dons. Il ne peut être question, pour justifier la renonciation au droit de communiquer sa pensée, d'une atteinte au droit d'autrui. Il y a plus, toute restriction à ce droit, si la société

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Zurückforderung*, p. 12. Rousseau avait écrit : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. » (*Contrat Social*, I, IV.)

Et Spinoza, au chap. XVII du *Traité théologico-politique* :

« *Ostenditur, neminem omnia in Summam Potestatem transferre posse, nec esse necesse.*

« Nam nemo unquam suam potentiam, et consequenter neque suum jus, ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat; nec talis ulla summa potestas unquam dabitur, quæ omnia, ita ut vult, exequi possit....

« Quare concedendum, unumquemque multa sibi sui juris reservare quæ propterea a nullius decreto, sed a suo solo pendent. » *Op. cit.*, chap. XVII, p. 564.

pouvait l'admettre, serait en même temps une atteinte au droit d'autrui, car, en vertu du rapport qu'il implique, le droit de donner ne peut être aboli sans que le soit aussi le droit de recevoir; or, ce droit de recevoir ou de prendre ce qui nous est utile fait partie intégrante de notre personnalité, spécialement le droit de prendre ce qui peut servir à la culture de notre esprit et de notre moralité. Et c'est justement une des sources les plus riches de notre culture que cette communication d'esprit à esprit. Nous ne pouvons renoncer à ce droit sans renoncer à notre spiritualité, à notre liberté, à notre personnalité, nous n'avons donc pas la permission d'y renoncer, et les autres, par suite, n'ont pas la permission d'abdiquer leur droit de nous laisser puiser à leur propre source, à leur droit de communiquer la vérité[1]. »

N'objectez pas, pour restreindre ce droit, que, si on peut permettre de répandre la vérité, il est impossible de permettre de donner du poison, — le poison de l'esprit —, de communiquer l'erreur.

Que signifient ces mots de vérité et d'erreur? Qui peut se vanter de posséder la vérité et oser décréter d'erreur la vérité des autres? D'ailleurs qui ne sait l'absolue impossibilité de communiquer la vérité s'il n'est pas aussi permis de répandre l'erreur[2]?

Le fameux décret parle d'empêcher la propagation de vieilles erreurs, d'erreurs depuis longtemps réfutées. Réfutées? Pour qui? déclarait Fichte, en s'adressant aux « sages sophistes du despotisme ». « Si ces réfutations nous éclairaient, nous suffisaient, croyez-vous donc que nous les affirmerions encore, que nous préférerions l'erreur à la rectitude, la folie à la sagesse, que nous choisirions l'erreur pour l'erreur?...

« Vous affirmez que ces erreurs sont depuis longtemps réfutées. Réfutées? Par qui? Par vous? Voulez-vous au moins nous dire à la suite de quelles considérations sérieuses, poursuivies pendant combien de nuits blanches vous avez trouvé ce que tant d'hommes, exempts de vos soucis de domination, et qui ont consacré tout leur temps à ces recherches n'ont pu découvrir encore, à moins que vous ne l'ayez trouvé sans réflexion et sans études, par le seul secours de votre divin génie. Mais non, nous comprenons bien, nous savons très bien quelle est votre pensée. Vous ne parlez pas du tout de ce que nous appelons vérité et erreur, c'est le cadet de vos soucis. Est vrai, pour vous, ce que vous voulez qui soit vrai; faux, ce que vous voulez qui soit faux. Pourquoi vous le voulez, ce n'est pas notre question, ni

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Zurückforderung*, p. 15-17. — 2. *Ibid.*, p. 17-18.

la vôtre; votre volonté, tel est le seul critère de la vérité. De même que notre or et notre argent n'ont de valeur qu'avec votre estampille, de même voulez-vous qu'il en soit ainsi de nos concepts[1]. »

A ce compte la vérité changerait à chaque nouveau règne; elle changerait même plusieurs fois pendant un seul règne qui durerait un peu longtemps[2].

Le fond du débat revient, en somme, à faire l'État juge de la vérité. En vertu de quel droit, de quel contrat? Y a-t-il un droit, y a-t-il un contrat qui puisse permettre à la société de fixer des croyances ou d'imposer des convictions? Ce ne sont point choses qui tombent dans la sphère du monde externe et soient susceptibles de limitation. Mais supposons même un pareil contrat physiquement possible, supposons des principes intangibles assez précis, assez déterminés pour qu'on puisse prouver sans conteste à tel ou tel qu'il les a violés dans ses paroles et qu'à ce titre, sa parole tombant dans le monde extérieur, il est punissable, ce contrat serait contraire à la moralité, car il violerait un des droits inaliénables de la Raison humaine, celui de chercher librement, sans limites, la vérité. Un pareil contrat ravalerait l'homme au niveau de la brute[3]. L'État n'a donc le droit d'alléguer en faveur de cette restriction ni les dangers de l'erreur, ni la nécessité de la paix et du bonheur publics. L'erreur est la rançon inévitable de la liberté, en dehors de laquelle il n'y a ni vérité, ni moralité; et que valent la paix et le bonheur au prix du droit et de la justice?

« La hardiesse de ces conclusions vous effraie, vous, les amis, vous, les serviteurs des vieilles ténèbres, déclarait Fichte. Les gens de votre espèce sont faciles à effrayer; il faut, à dater de ce jour, vous habituer peu à peu à contempler la vérité sans voile[4]. »

Pour conclure, Fichte s'adressait aux Princes et s'écriait :

« Et maintenant, ô Princes, permettez-moi de me tourner de nouveau vers *vous*. Vous nous prophétisez qu'une misère sans nom résultera de la liberté illimitée de penser. C'est uniquement pour notre bien que vous vous emparez de cette liberté, que vous la prenez, vous, que vous nous l'enlevez à nous comme on ôte à des enfants un jouet dangereux. Vous nous faites peindre par des gazetiers à votre solde, sous des couleurs de feu, les désordres où périssent des esprits divisés et échauffés. Vous nous montrez un peuple doux tombé dans une fureur de cannibales, altéré de sang et non plus de larmes, courant avec avidité à des exécutions comme à des spectacles, promenant en

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Zurückforderung*, p. 20-21. — 2. *Ibid.*, p. 22. — 3. *Ibid.*, p. 22-24. — 4. *Ibid.*, p. 24-25.

triomphe avec des chants de fête, exposant en public les membres déchirés, et encore dégouttants et fumants de ses concitoyens : ses enfants, enfin, jouant avec des têtes sanglantes en guise de toupies. Nous ne voulons pas, nous, vous rappeler les fêtes plus sanglantes encore que le despotisme et le fanatisme, ces deux alliés naturels, ont données à ce même peuple; nous ne voulons pas vous rappeler que ces désordres ne sont pas les fruits de la liberté de penser, mais les conséquences du long esclavage qui avait précédemment pesé sur les esprits. Nous ne vous dirons pas que nulle part la paix n'est plus profonde que dans le tombeau. Nous voulons tout vous concéder dès que vous aurez répondu seulement à une question respectueuse : O vous qui, votre bouche même nous l'apprend, avez à veiller, comme des dieux tutélaires et bienfaisants, sur le bonheur des nations, vous qui, vous nous en avez assez souvent donné l'assurance, faites de ce bonheur le but suprême de vos tendres soins, pourquoi, sous votre haute égide, les inondations ravagent-elles encore nos champs et les ouragans nos plantations? Pourquoi les flammes jaillissent-elles encore de la terre et nous dévorent-elles, nous et nos maisons? Pourquoi la guerre et les épidémies emportent-elles des milliers de nos enfants chéris? Commandez d'abord à l'ouragan de se taire, vous commanderez ensuite à la tempête de nos opinions déchaînées. Faites d'abord tomber la pluie sur nos champs desséchés et donnez-nous le soleil bienfaisant quand nous vous en supplions; vous nous donnerez ensuite la vérité qui nous rend heureux. Vous vous taisez, vous ne le pouvez donc pas.... Il est bon, princes, que vous ne vouliez pas être nos fléaux, il n'est pas bon que vous vouliez être nos dieux. Pourquoi ne pas vous décider enfin à descendre jusqu'à nous, à être les premiers entre vos égaux? Le rôle de Providence ne vous réussit pas, vous le savez bien[1]. Vous avez été grossièrement induits en erreur; nous n'attendons pas le bonheur de vos mains, nous savons bien que vous êtes des *hommes*; nous attendons la protection et la restitution de nos droits que vous nous avez enlevés seulement par erreur.

« Je pourrais vous prouver que la liberté de penser, la liberté de penser sans obstacles, sans limites, est seule le fondement des États et la garantie de leur bien; je pourrais vous le démontrer de la manière la plus évidente par des raisons irréfutables; je pourrais vous le montrer par l'histoire; je pourrais encore vous indiquer de grands et de petits pays qui continuent de fleurir grâce à elle, ou qui, grâce à elle, sont devenus florissants sous vos yeux; mais je ne

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Zurückforderung*, p. 26-27.

le ferai pas. Je veux vous présenter la vérité dans sa divine beauté naturelle et non la faire valoir près de vous pour les trésors qu'elle vous apporte en dot. J'ai meilleure opinion de vous que tous ceux qui ont agi autrement. J'ai confiance en vous. Vous entendez volontiers la voix sévère et probe de la vérité; elle vous dit :

« *Prince, tu n'as pas le droit d'opprimer notre liberté de penser, et ce que tu n'as pas le droit de faire, il ne faut jamais que tu le fasses, quand même les mondes s'écrouleraient autour de toi et quand même tu devrais être enseveli sous leurs décombres avec ton peuple. De ces ruines du monde, de ton sort et du nôtre sous ces ruines, celui-là prendra soin qui nous a donné les droits que tu auras respectés*[1]. »

Fichte terminait ainsi sa péroraison :

« Vos concitoyens vous respecteront à peu près dans la mesure où vous pourriez vous respecter vous-mêmes si vous vous considériez, non pas à travers le prisme trompeur de votre présomption, mais dans le pur miroir de votre conscience... Et rien ne rend l'homme respectable que la soumission à la vérité et à la justice[2].

« Et surtout, Princes, apprenez enfin à connaître vos ennemis véritables, ceux qui seuls se rendent coupables envers vous de lèse-majesté, ceux qui seuls déshonorent vos droits sacrés et votre personne : ce sont ceux qui vous conseillent de laisser vos peuples dans l'aveuglement et dans l'ignorance, de répandre parmi eux de nouvelles erreurs, d'entretenir soigneusement les anciennes, d'empêcher la libre recherche dans tous les domaines. Ils tiennent vos royaumes pour des royaumes de ténèbres qui ne peuvent absolument pas subsister à la lumière. Ils croient que vos droits ne peuvent s'exercer que dans les ombres de la nuit et que vous ne sauriez gouverner que des aveugles et des sourds. Celui qui conseille à un prince d'empêcher parmi son peuple le progrès des lumières lui dit en face : « Tes prétentions sont de telle nature qu'elles révoltent la saine raison de tous les hommes; il faut que tu l'étouffes; tes principes et tes actes ne supportent pas la lumière. Ne permets pas à tes sujets de s'éclairer si tu ne veux pas qu'ils te maudissent; tes facultés intellectuelles sont faibles, ne permets pas à ton peuple de devenir plus sage si tu ne veux pas qu'il te méprise. Les ténèbres et la nuit, voilà ton élément; il faut que tu cherches à les répandre autour de toi; le jour te forcerait à fuir[3]. »

A ceux qui n'entendraient pas cet avertissement, Fichte osait même adresser une menace.

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Zurückforderung*, p. 28. — 2. *Ibid.*, p. 33. — 3. *Ibid.*, p. 34.

« Si on arrête la marche de l'esprit humain, disait-il, il n'y a que deux cas possibles : en rester où nous en étions, nous laisser marquer les limites que nous ne franchirons pas, ou bien, ce qui est beaucoup plus vraisemblable, le voici : la force du mouvement de la nature qui aura été comprimée fera explosion et détruira tout ce qui lui barre la route. L'humanité se venge cruellement de ses oppresseurs, les révolutions deviennent nécessaires. On n'a pas encore fait la juste application d'un terrible spectacle de ce genre que nous offrirent les jours présents. Je crains qu'il ne soit plus temps ou peut-être est-il tout juste temps de faire des brèches dans les digues qu'on a, en dépit du drame qui se déroulait sous nos yeux, toujours opposées jusqu'ici à la marche de l'esprit humain, si on ne veut pas qu'il les fasse éclater violemment et qu'une effroyable inondation dévaste les campagnes environnantes [1]. »

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Zurückforderung*, Vorrede, p. 6. Nous avons trouvé dans les papiers inédits déposés à la Bibliothèque de Berlin un manuscrit qui porte ce titre : *Ueber die Achtung des Staats für die Wahrheit* (Du respect de l'État pour la Vérité) et qui est une première esquisse de la *Zurückforderung der Denkfreiheit.* Toute une partie, la dernière, est textuellement la même, à quelques phrases près. La première en diffère assez notablement. Elle examine les devoirs des « prêtres de la vérité » et, avant tout, les droits et les devoirs de ceux qu'on tient d'ordinaire pour tels, les serviteurs de l'État, les princes.

« Ce serait à la fois rabaisser l'humanité, et sans doute offenser les princes, d'admettre qu'ils sont les détenteurs de la vérité absolue, qu'eux seuls possèdent la sagesse et que le genre humain a été créé pour que quelques douzaines de leurs semblables les dominent, les dirigent, et que « Dieu nous a donné à eux en propriété et en héritage pour faire de nous ce que bon leur semblerait ».

« On admet ici comme prouvé que les peuples ne sont pas là pour les princes, que les princes sont là pour les peuples et qu'ils ont d'autres lois que leurs fantaisies, d'autres limites que leur force physique.

« On ne croit pas les offenser mais leur faire honneur en leur parlant ici de leurs devoirs et non plus de leur grâce, de leur générosité, de leur douceur, comme on le faisait trop souvent. Si le peuple n'est pas un esclave du prince, une partie de son héritage, si, au contraire, le prince est bien le serviteur de la société, tous ses droits reposent sur les droits de celle-ci; elle se borne à les lui transmettre et elle ne peut lui transmettre que ceux qu'elle possède. Or la société, dont les droits reposent sur le consentement exprès ou tacite de tous ses membres à une limitation, sous certaines conditions, de leurs droits naturels... ne peut leur demander de renoncer à ce qui serait physiquement ou moralement impossible; le contrat du droit ne peut porter non plus que sur ce qui est susceptible d'une contrainte, que sur ce dont l'observation ou l'inobservation peut être constatée. Tout ce qui échappe à cette constatation échappe à la contrainte et au droit. C'est le cas de la vérité (et de l'erreur) de sa propagation. En ce qui concerne la forme de la vérité (la conviction intime), l'État, représentant de la société, n'a pas de droit de contrainte, car la société n'a pas le droit d'exiger, à cet égard, de renonciation, c'est un droit inaliénable. Mais en est-il de même en ce qui concerne sa matière (la propagation de telle ou telle vérité). La question revient à se demander si l'homme peut renoncer à communiquer la vérité qu'il possède, s'il en a le droit? Hors de toute société, à un point de vue purement idéal, il n'est pas douteux que chacun a le droit de communiquer à autrui sa pensée, comme autrui a le droit d'écouter ou de rejeter ses raisons; l'objection tirée de la possibilité de troubler la paix ou le bonheur d'autrui ne peut être invoquée pour limiter ce droit, car il est loisible à autrui de se prêter ou non à cette communication; mais dès que nous entrons réellement en société, ce droit se trouve limité physiquement et moralement, ou du moins on conçoit la

Fichte ne signa point cet écrit, pour des raisons littéraires, dit-il, non pour des raisons politiques, se déclarant prêt à se nommer sans crainte à qui de droit, si on le lui demandait, et décidé à le faire en son temps sans y être invité. Il estimait avec Rousseau que chaque honnête homme doit avouer ce qu'il écrit. Il faut le croire; il n'était pas de ceux qui fuient les responsabilités, mais il tenait à ce que l'*Appel* portât; et, puisque la notoriété manquait à son nom, il jugea sans doute que sa revendication étant anonyme aurait un plus grand retentissement. Et, en effet, elle fit éclat.

Quand le nom de l'auteur fut connu — il ne tarda pas à l'être — cet écrit valut à Fichte, avec la réputation de jacobin, la haine de tous les défenseurs « du trône et de l'autel ». Leurs persécutions

possibilité d'une pareille limitation. Seulement ici une difficulté se présente. Dans la communication de la vérité il y a celui qui donne et celui qui reçoit. En interdisant la propagation de certaines convictions, l'État ne limite pas seulement le droit de celui qui les répand, ce qu'on lui accorde dans le pacte social, il limite le droit à les recevoir? Est-ce légitime?

Peut-on refuser à autrui le droit d'accepter la vérité? Peut-on renoncer au droit de la demander et de se l'approprier? On peut admettre pour une société le droit de fixer sur certains points de la réflexion tels ou tels résultats qu'il faudrait accepter pour en faire partie; libre à qui le veut de ne pas accepter le pacte et de sortir de la Société; la Société peut exclure qui refuse de s'y soumettre; encore faut-il que ces résultats soient de telle nature et déterminés avec une telle précision qu'une application du droit, c'est-à-dire une contrainte à l'égard de qui les viole soit possible. La chose soulève de nombreuses difficultés; elle est sujette à de délicats litiges.

Mais alors la Société renonce, sur ces points, à tout progrès de la réflexion et de l'instruction. Or c'est un droit pour l'homme, antérieur à toute société, de pouvoir chercher à s'approcher toujours plus d'une vérité absolue qu'il n'atteindra sans doute jamais. Les membres de la société en question lui sacrifieraient donc leur dignité d'êtres raisonnables et c'est un sacrifice sans compensation. Un pareil contrat est sans valeur et aucune considération ne peut le justifier. L'homme n'a pas le droit de renoncer à toute sa destination. Nul État n'a le droit pour des buts terrestres, si élevés soient-ils, de tromper l'humanité sur sa fin suprême. L'humanité doit exiger la vérité, elle doit la chercher librement, elle doit s'en emparer sans empêchement où elle croit la trouver, c'est son droit, et on n'a pas le droit de la contraindre au bonheur contre son droit, car tout le bonheur que l'État, que la terre peuvent lui donner est infiniment moindre que le plus court des rêves que fait avant son réveil une âme d'homme.

Quelle doit être, en définitive, l'attitude de l'État vis-à-vis de la vérité. La vérité étant d'ordre spirituel tombe hors du monde extérieur où seul l'État exerce ses droits et où il a ses devoirs. Mais si l'État veut aller au delà de ce à quoi il est tenu, que peut-il à cet égard? Il n'a pas à décider de la vérité et de l'erreur, il n'a pas à fixer de limites aux recherches, il n'a pas à entraver la liberté des chercheurs, il doit au contraire les soutenir et leur donner toute facilité, il doit les louer, il doit récompenser et honorer les hommes qui se consacrent à la vérité : il le doit du moins autant qu'il le peut, car leur vraie récompense a un prix infiniment supérieur à tous ses trésors et leur véritable honneur infiniment plus d'éclat que les couronnes de ses princes, et plus de durée que les parchemins de ses nobles. L'État doit encore protéger les fruits naturels des recherches du savant, en tant qu'elles tombent dans son domaine, par exemple, empêcher la reproduction et la contrefaçon des livres qui est une véritable atteinte à la propriété. Il doit diriger et encourager ces recherches sans vouloir les réglementer... Ici commence l'*Appel aux princes*, presque textuellement identique à celui qui est publié dans la *Zurückforderung*. Fichte, *Nachlass.*, Packet XXIII-VIII (1) 2 Bg. 4° M.s.c. 8 S.S. eig. (voir Appendice IV).

firent même peut-être le meilleur de sa gloire : celui qui avait failli être l'apologiste des édits sur la religion et la censure allait ainsi devenir, aux yeux du monde savant, un héros et un martyr de la libre pensée.

G. PUBLICATION DE LA CRITIQUE DE TOUTE RÉVÉLATION.

Entre temps, à la foire de Pâques 1792, la *Critique de toute révélation* avait enfin paru.

Par une inadvertance de l'éditeur qui oublia de joindre au manuscrit une feuille, reçue après coup, une feuille où se trouvait, avec le titre rectifié et la signature de l'auteur, une courte préface, l'ouvrage parut anonyme[1]. Et cet accident fit à la fois la fortune du livre et la réputation de l'auteur. Les savants de l'endroit crurent, en effet, reconnaître dans la *Critique de toute révélation*, datée de Königsberg, publiée chez Hartung, l'éditeur des trois *Critiques*, les idées et le style de Kant; l'absence même du nom de l'auteur les confirmait dans leur erreur; ils y voyaient, en l'état actuel des affaires de la Prusse, la marque de l'ordinaire circonspection de Kant.

Et on pouvait bientôt lire dans le supplément bibliographique du *Journal littéraire universel d'Iéna* que dirigeait, avec le professeur de droit Hufeland, le conseiller aulique Schutz, la notice suivante, à l'annonce des livres nouveaux, le samedi soir 30 juin 1792.

« On considère comme un devoir de signaler au public l'existence d'un livre d'une haute importance à tous les égards qui vient de paraître, à la foire de Pâques, sous ce titre : *Essai d'une critique de toute révélation* (Königsberg, chez Hartung). Quiconque a seulement lu le moindre des écrits auxquels le philosophe de Königsberg doit l'immortelle gratitude de l'humanité reconnaîtra sans hésiter l'éminent auteur de ce livre. » (P. 662-663.)

Trois semaines plus tard, dans le même journal, Hufeland en personne publiait un compte rendu de l'ouvrage qui commençait ainsi :

« Nous considérons comme un de nos plus grands devoirs de nous hâter de rendre compte d'un livre qui est peut-être, plus qu'aucun de ceux qui ont été écrits depuis longtemps, conforme aux besoins les plus pressants de nos contemporains et qui par conséquent, au sens propre du mot, mérite le nom de *parole qui vient à son heure* (den Namen eines *Wortes zu seiner Zeit* verdient). Aujourd'hui précisément où l'on pousse jusqu'à l'extrême les thèses

1. Fichte, *S. W.* V. Bd., p. 12, note; Diese Vorrede und das ächte vom Verfasser, mit seinem Namen unterzeichnete Titelblatt wurden durch ein Versehen nicht in der Ostermesse, aber wohl späterhin, mit ausgegeben. Voir aussi Noack, *Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Erstes Buch, 6, p. 136.

scientifiques les plus variées relatives à la révélation, où, dans la vie pratique, tous les partis, même les plus opposés, se rendent coupables d'exaltation, de fanatisme, d'un esprit de persécution tour à tour sournois et furieux contre tous ceux qui pensent différemment, et ce à l'affliction profonde de l'ami impartial du genre humain, de l'homme vraiment religieux, — à cette heure il faut considérer comme d'autant plus méritoire qu'un « vir pietate ac meritis gravis » entre au beau milieu de la lice, mette sous les yeux de chaque parti ses torts, ce qu'il y a d'excessif et de peu fondé dans ses affirmations, ce qu'il y a d'incertain et d'insuffisant dans ce qu'il allègue contre l'autre parti et leur découvre excellemment, en termes précis et clairs, le vice des principes sur lesquels ils construisent tout leur édifice.

« Et de quelle manière encore cette œuvre méritoire est-elle accomplie? En vérité, l'essentiel, la totalité peut-être de ce que les grands théologiens de tous les temps, de ceux qui méritent vraiment ce nom ont dit sur la révélation, ses rapports et son application en général ou sa relation particulière avec le Christianisme, on le trouve comme tissu dans la trame de cette importante étude. Et quels liens serrés entre les éléments dont la position est dans une étroite dépendance de réciprocité, quelle précision à la fois dans leur détermination mutuelle et dans leur justification propre; l'enchaînement de ce système, par son exactitude, va jusqu'à provoquer l'admiration; il ne laisse, dans l'essentiel, presque rien à désirer. En quelle lumière tout à fait nouvelle, où chaque élément pour soi ne pourrait jamais atteindre, le tout réuni n'est-il pas posé? Cet agencement, la subordination que nous avons dite du Tout à des principes, est bien exactement ce qui donne l'évidence parfaite à ces recherches, car celui qui écrit ce compte rendu avoue en toute liberté qu'il a lui-même pensé plusieurs des propositions et assertions qui sont mises ici à la base de l'ensemble, plusieurs des formules et des liaisons dont l'auteur se sert, et qu'il en a usé pour établir ses propres opinions (quelques amis pourraient en témoigner), mais ce serait folie de ne vouloir tenir compte que de ces matériaux isolés, là où proprement l'effet supérieur est obtenu par l'idée, profondément saisie, de l'édifice tout entier et par la sagesse de son agencement. »

L'auteur du compte rendu en question donnait de la *Critique de toute révélation* un court extrait où quiconque était familier, ne fût-ce qu'avec un seul de ses écrits, reconnaîtrait l'immortel auteur et il terminait dans le numéro suivant en exprimant sa reconnaissance

la plus chaleureuse au grand homme dont la main était ici partout visible[1].

Si l'on songe à l'immense autorité dont jouissait alors à Iéna cette espèce d'Institut critique qu'était le *Journal littéraire universel*, si l'on considère qu'aucune autre feuille ne pouvait lui être comparée depuis le discrédit où était tombée, par la faute de Nicolaï, à raison de sa platitude, la *Bibliothèque allemande universelle*, inaugurée par Lessing, si l'on sait que le *Journal* en question exerçait son influence non seulement sur le public pensant, mais sur les autorités qui tenaient en leurs mains le sort des écrivains; que des professeurs lui avaient dû leur réputation et leur place[2], on comprendra la joie de Fichte en apprenant, indirectement, car il ne recevait pas le *Journal littéraire universel* ou du moins ne le recevait-il que fort tardivement[3], les éloges dont, sous le nom de Kant, il venait d'être gratifié. Tout honoré pourtant qu'il fût d'une confusion assurément flatteuse pour son amour-propre, il était en même temps fort troublé; il lui paraissait, en effet, que cette confusion venait moins du contenu même de l'ouvrage que de son lieu d'origine et de l'accident qui avait laissé ignorer au public le nom de l'auteur; il craignait surtout que Kant pût lui attribuer l'intention d'avoir volontairement cherché à créer cette méprise et qu'il s'en offensât. Fichte était donc décidé à se déclarer publiquement l'auteur du livre. Kant ne lui en laissa pas le temps. Il communiqua, en effet, la note suivante aux annonces du *Journal littéraire universel* qui avait publié le compte rendu en question. « L'auteur de l'*Essai d'une Critique de toute révélation* est, comme on peut s'en convaincre de ses propres yeux, en ouvrant le catalogue de la foire de Pâques, publié à Königsberg par son éditeur, le sieur Hartung, M. Fichte, originaire de la Haute-Lusace, candidat en théologie, venu, l'an dernier, pour peu de temps à Königsberg, maintenant précepteur chez le comte de Krockow, dans la Prusse Orientale. J'ajoute que ni par écrit ni de vive voix je n'ai eu la moindre part dans le travail de cet homme expert, quoi qu'en dise la feuille de publicité du *Journal littéraire universel n° 82*; et je considère comme un devoir d'en laisser tout entier l'honneur à celui auquel il revient[4]. »

Dès qu'il eut vent de cette note, presque en même temps que de

1. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n° 190, Mittwochs, den 18. Julius 1792, p. 145-146 et suiv. n° 191, p. 159-160.
2. Steffens, *Was ich erlebte*, IV, p. 146-147.
3. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth I, 5, Fichte an Kant, Krockow, d. 6. Aug. 1792, p. 149.
4. *Intelligenzblatt der A. L. Z.* vom Jahre 1792, n° 102. V. Vermischte Anzeigen, Mittwochs, den 22. August 1792, p. 848.

la première annonce de son livre, Fichte crut nécessaire de se justifier auprès de Kant. « La nouvelle m'arrive, lui écrivit-il dans une lettre en date du 6 août 1792, vague et indirecte, car, pour ma part, je ne reçois que très tard le *Journal littéraire*, la nouvelle m'arrive que la feuille de publicité de ce journal fait passer mon livre pour un ouvrage de vous et que vous vous êtes vu forcé de protester contre cette imputation. Je ne sais pas comment a été possible une pareille affirmation, je ne le sais pas et je puis d'autant moins le savoir que je connais seulement la chose d'une manière confuse. Si flatteuse pour mon amour-propre que puisse être en soi une pareille méprise, je suis pourtant très effrayé à la seule idée que, vous, Monsieur, ou une partie du public pourriez croire que j'ai manqué, par indiscrétion, à cette espèce de respect qu'on vous doit d'autant plus qu'il demeure la seule qu'on puisse encore vous témoigner, et que par là j'aie pu fournir même la plus légère occasion à cet incident.

« J'ai toujours cherché soigneusement à éviter tout ce qui pourrait vous faire vous repentir de vos bons et bienveillants offices pour mon premier essai d'écrivain. Je n'ai jamais rien dit à personne pour contredire votre assertion que vous vous étiez borné à lire une petite partie seulement de mon travail et que vous aviez conclu de cette partie au reste; bien au contraire, je l'ai dit plusieurs fois. J'ai, dans la préface, effacé l'allusion à peine discernable à ce bonheur que j'avais eu d'avoir été au moins partiellement bien jugé par vous....

« Si, ce dont je ne puis juger avant de connaître sérieusement les choses et ce sur quoi je vous prie, Monsieur, de me donner votre bon conseil, une déclaration publique de ma part devait être encore nécessaire, je la ferais tout de suite[1]. »

Cette déclaration Fichte n'eut pas à la faire. Dès qu'on sut, par la note de Kant, que l'ouvrage lui avait été faussement attribué, dès qu'on connut l'auteur, un jeune homme à peine sorti des bancs de l'École, aux éloges dithyrambiques succédèrent les critiques. Le 24 novembre 1792 dans le n° 188, tome III, puis dans le n° 192 le 1er décembre les *Annonces scientifiques de Göttingen* (Göttingische Anzeigen in gelehrten Sachen) publiaient un compte rendu où l'éloge était largement tempéré par la discussion. On y affirmait, il est vrai, que l'auteur apportait dans son ouvrage une critique complète des principes de la révélation dans un bel enchaînement systématique; que la concision, la clarté et la précision de l'exposé, la liberté dans les remarques particulières... le talent de montrer

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth. I, 5, Fichte an Kant, d. 6. Aug. 1792, p. 149.

une chose sous tous ses aspects, rendaient la lecture de cet ouvrage très instructive; mais on ajoutait aussitôt que certaines des propositions de l'auteur appelaient des réserves et que, çà et là, dans la seconde moitié de l'ouvrage, se trouvaient des passages qui ne paraissaient pas découler nécessairement des assertions précédentes [1]. L'auteur du compte rendu (Kästner [2]) exprimait des doutes sur les différents critères du caractère divin d'une révélation quant à sa forme :

1° Sur les conditions de véracité de la révélation; par exemple, en ce qui concerne la démonstration que le besoin moral explique la production d'une révélation se réclamant d'une origine divine : Kästner demande si, à ce moment-là, il n'y a pas déjà chez les hommes une autre religion portant tous les critères de la divinité ou pouvant facilement leur être communiquée par des moyens naturels;

2° Sur la fausseté d'une révélation qui se manifeste par des moyens immoraux;

3° Sur l'impossibilité d'une révélation où Dieu aurait un rôle politique;

4° Sur la fausseté d'une révélation qui prétend forcer l'obéissance par des motifs autres que le respect de la sainteté de Dieu [3].

Les *Annonces scientifiques de Göttingen* ne furent pas le seul périodique qui osa renverser la *Critique de toute révélation* du piedestal où l'avaient placée, en l'attribuant à Kant, ses premiers apologistes. Déjà l'auteur même du compte rendu de ce journal [4],

1. *Göttingische Anzeigen in gelehrten Sachen*, 1792, III. Bd. 188. Stück, den 24. Nov. 1792, p. 1873-1874.

2. Fichte, *Nachlass*. Lettre inédite de Gensichen, n° 122, Packet XVIII, Königsberg, d. 9. Dezember 1792. « Ueber den zweiten Theil der Prüfung ist schon eine Recension erschienen, sie befindet sich in den *Göttingischen Anzeigen*, und ist ohne Zweifel von Kästner. Sie ist im Ganzen bloss Anzeige und einige eingestreute Bemerkungen sind wenigstens nicht directe als Einwürfe oder Zweifel anzusehen, dieseswegen und wegen des ganzen Tons ist der H. Hofgr. sehr damit zufrieden. »

Cette même lettre nous apprend que Gensichen avait écrit, lui aussi, une notice sur le livre de Fichte qu'il fit paraître par l'intermédiaire de Borowski et dont Fichte fut « non seulement satisfait, mais très satisfait ».

Elle nous apprend enfin que Fichte avait demandé à Kant d'obtenir pour lui, dans le *Journal littéraire universel d'Iéna*, un compte rendu de sa *Critique de toute révélation*, ce que d'ailleurs Kant oublia de faire.

« ...Also dass ich Ihnen vor dem 28sten Juni, an welchem Tage ich die Recension dem H. Pf. Borowski überschickte, nicht antwortete, verzeihen Sie gewiss.

« ...Aus dem dritten Ihrer Briefe ersah ich zu meiner grossen Freude dass Sie mit meiner Recension Ihrer Kritik nicht nur zufrieden, sondern sehr zufrieden waren.

« ...In dem ersten Ihrer 4 Briefe, die ich Ihnen beantworten soll, gaben Sie mir den Auftrag mich zu erkundigen, ob H. Prof. Kant, wie er Ihnen versprochen hatte, mit dem H. Hofgr. wegen der Recension Ihrer Kritik gesprochen habe : das war nicht geschehen, vermuthlich hat es der alte Mann vergessen. »

3. *Göttingische Anzeigen*, *loc. cit.*, p. 1886-87.

4. *Fichte's Leben*, I, I, 5, p. 144.

Kästner, n'avait pas hésité à proclamer, dans la *Bibliothèque allemande universelle* de Fr. Nicolaï, l'absence totale de valeur de l'ouvrage. Il avait écrit de Königsberg, le 14 août 1792 :

« Il est véritablement rare que notre public allemand commette parfois de si fortes méprises. Un livre vraiment insignifiant, *la Critique de toute révélation*, vient de paraître ici. Il est écrit suivant la terminologie de Kant, adoptée maintenant par ceux qui veulent être des philosophes à la mode. Aussitôt chacun de conclure que cet ouvrage est du célèbre Kant, ce qui fait que pour beaucoup, ce livre paraît non seulement remarquable, mais important. Ou je me trompe fort, ou cet ouvrage n'a obtenu tant d'éloges, dans un ou deux journaux savants, qu'à cause de la prédilection exclusive pour tout ce que Kant a écrit et de la ferme conviction que Kant en était l'auteur. Pourtant Kant n'a pas écrit cet ouvrage; oui, j'ai en moi le tranquille espoir qu'il ne pourrait jamais en écrire de pareil, ni ne le voudrait. »

« L'auteur est un « candidatus theologiæ », du nom de Fichte. Quelle que puisse être la valeur de cette œuvre, d'après les différentes opinions des philosophes théologiens allemands qui, autant que je puis en juger, ne sont pas des théologiens philosophes, il faut pourtant qu'ils consentent à l'apprécier d'après sa facture interne, sans faire venir à point nommé un nom illustre, qui en impose si facilement à nos préjugés[1]. »

L'auteur du compte rendu du *Journal littéraire universel d'Iéna*, Hufeland, se sentit directement visé par cette note; il répondit, dans la feuille de publicité du n° 133 du *Journal*, par la protestation suivante :

« Un article, venant soi-disant de Königsberg, émet, dans la première partie du tome 110 de la *Bibliothèque allemande universelle*, le soupçon que, sans doute, l'*Essai d'une Critique de toute révélation* n'aurait pas obtenu tant de louanges dans un ou deux journaux savants célèbres, si la ferme conviction que Kant en était effectivement l'auteur et la prédilection exclusive pour tout ce que Kant a écrit n'avait pas aveuglé les auteurs des comptes rendus de cet ouvrage. Je considère comme au-dessous de ma dignité de retourner à l'auteur de cette récension son soupçon méprisable et d'insinuer que lui peut-être ou d'autres juges ont aiguisé leur sentence une fois seulement révélé le nom de l'auteur véritable, quand M. Kant a eu fait sa propre déclaration dans la feuille de publicité du *Journal*

1. *Allgemeine Deutsche Bibl.*, 1792, 110. Bd. XX. Nachricht. Auszug eines Schreibens aus Königsberg vom August 1792, p. 306.

littéraire universel. Seulement, pour quelques esprits faibles dans la masse du public je soutiens expressément encore les affirmations suivantes :

« 1° Ici tous les amis de la philosophie kantienne et, parmi eux, huit au moins des professeurs de notre Académie qui ont été depuis longtemps considérés comme spécialement versés dans cette philosophie, ont trouvé à l'unanimité un tel accord non seulement de style, mais encore de toute la marche de la pensée entre l'ouvrage en quèstion et les autres ouvrages de Kant qu'il était à *peine possible de concevoir* que l'auteur pût en être un autre que Kant[1]. Jugement

1. *Intelligenzblatt der A. L. Z.* 1792, Mittwochs, den 14. Nov. 1792, II, p. 1095-1096.

Reinhold lui-même s'y était bien trompé; il écrivait à Baggesen le 22 juin 1792. « Cette semaine a été pour moi une des plus heureuses. Tu sais que Kant par la *Critique de la Raison pratique* a épuré chez moi et m'a rendu pour toujours la religion qui, mêlée sans doute de superstitions grossières ou subtiles, était, depuis ma jeunesse la plus tendre, l'affaire la plus importante de ma vie, et que ce que je prenais autrefois pour la philosophie m'avait fait perdre. Cela, tu le sais par mes *Lettres sur la philosophie kantienne* et par ma préface à la *Théorie du pouvoir de la représentation.* Quoique cette religion fût pour moi d'un prix inestimable, quoique je la distinguasse de ce qu'on appelait autrefois la religion naturelle comme aussi de la supranaturelle et que je crusse en elle posséder quelque chose de meilleur que ces deux religions-là, il m'arrivait pourtant assez souvent de sentir une certaine froideur à son égard, je m'étonnais qu'elle exerçât si peu d'influence sur ma vie quotidienne et, en particulier, sur mon sentiment moral qui parfois m'apparaissait comme suspect, comme une orgueilleuse confiance en la pure Raison. Baggesen, cette énigme est maintenant résolue et (félicite-moi) l'occasion en est détruite.

« Je le sais maintenant, je ne possédais que la moitié de la conviction religieuse que procure *notre* théologie éthico-philosophique; je le sais, mon cœur avait raison de ne pas se trouver entièrement satisfait par cette moitié; je sais que la *révélation* est possible et, en tant qu'elle est possible, je comprends cette possibilité en partant de la nature de la Raison pratique, et je crois à la divinité du Christianisme dans le sens le plus strict du mot. Ce miracle, un livre l'a accompli en moi cette semaine : l'*Essai d'une Critique de toute révélation.* Un de mes deux auditeurs m'y a rendu attentif alors que j'étais déjà décidé à ne pas le lire, car les écrits de Tieftrunk et autres ouvrages des Kantiens sur la religion et la révélation m'avaient fait horreur. L'idée, le plan et la plus grande partie de la véritable exécution sont *sûrement* de lui, le *grand,* l'*unique.* La prolixité, les répétitions et d'autres négligences m'empêchent de le lui attribuer entièrement; mais elles ne le devraient pas, car, probablement, le grand homme qui n'espère plus vivre longtemps et qui voudrait faire encore bien des choses, s'est beaucoup dépêché. Depuis les Évangiles la religion n'a pas eu appui pareil à celui que lui donne cet ouvrage, et, sans lui, même pour les Évangiles, cela aurait rapidement mal tourné... La lecture de ce livre m'a mis dans un état qui, pour huit ou quinze jours, me rend incapable de réflexion, de sang-froid. De nouvelles vues se pressent en masses compactes devant le regard de mon esprit.... Lis et tu croiras et tu seras bien heureux. » Jens Baggessen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi,* I. Theil. Briefe, 40, Iena, den 22. Junius 1792, p. 197-199.

Baggesen lut et fut convaincu. Aussi quelle stupéfaction quand, le 2 septembre, à Copenhague, Hornemann entra tout essoufflé lui annoncer « la nouvelle la plus singulière, la plus étrange, la moins croyable qui soit de toutes les impossibles, la nouvelle que Kant n'était pas l'auteur de la *Critique de toute révélation.* » Baggesen, qui avait parié non seulement sa vie, mais son éternité que seul Kant pouvait avoir écrit ce livre, faisait part à Reinhold, en même temps que de cette nouvelle, du trouble où le plongeait le miracle d'un troisième soleil au firmament de la philosophie (*Ibid.*, Briefe, 43. Kopenhagen, den 11. Sept. 1792, p. 225) et

confirmé, je le sais, par presque tous les amis et les adversaires de la philosophie kantienne en Allemagne. Même la nouvelle qu'un autre en était l'auteur n'a d'abord dérouté aucun de nous tous dans ses conjectures *parce qu'alors on ne pourrait presque plus rien étayer sur les preuves de la Critique.*

« 2° Le jugement porté sur le livre a précédé chez moi et chez tous mes amis la conjecture sur l'auteur, et nous avons été déterminés à cette conjecture avant tout à cause de sa valeur interne.

« 3° Aujourd'hui encore notre jugement à tous sur le mérite de ce livre demeure absolument identique, et, en ce qui me concerne personnellement, je redigerais exactement dans les mêmes termes le compte rendu que j'ai écrit dans le *Journal littéraire universel* après avoir lu par deux fois très attentivement l'ouvrage, sauf le passage relatif à l'auteur que je présumais alors; car, aujourd'hui encore, je ne sais *presque aucune proposition* de tout cet excellent livre que je ne contresignerais pas. Maintenant, étant donnée la nature de l'esprit humain, je ne vois sans doute aucune impossibilité à ce que, en ce qui touche telle ou telle partie des matières qui y sont traitées, je puisse un jour changer d'opinion; mais *je vois et je verrai toujours une impossibilité* absolue à ce qu'il ait *seulement tant soit peu le sens de la philosophie* et de ses recherches les plus importantes, à ce qu'il s'entende *le moins du monde en valeur littéraire*, celui qui, sans y être déterminé par des vues personnelles ou des passions, peut appeler la *Critique de toute révélation* un livre vraiment sans aucune importance et tout simplement écrit dans la *terminologie kantienne* [1]. »

dans une lettre postérieure (6 octobre) il félicitait Reinhold d'avoir pressenti que, dans cet ouvrage, tout sans doute et peut-être l'exécution entière n'était pas de Kant; quant à lui, à parler franchement, il croyait encore que Kant en était l'auteur, comme le soleil est la source de la clarté humaine (*Ibid.*, Briefe, 44, p. 228). Il n'était pas le seul. Le père de Schleiermacher en disait autant. Le 3 décembre il écrivait à son fils pour lui demander ce qu'il pensait de la *Critique de toute révélation* et il ajoutait : « On a cru que M. Kant en était l'auteur; il s'est défendu de l'être et a nommé, comme auteur de cet ouvrage, je ne sais pas qui. Pourtant la *Critique de toute révélation* me paraît bien être sortie de sa plume tant elle ressemble à tout ce qu'il a écrit. » Dilthey, *Aus Schleiermcher's Leben. In Briefen*, I, p. 109.

1. C'est une déclaration tout à fait analogue que publia le même *Journal littéraire universel*, obligé de reconnaître son erreur primitive, lors de l'apparition de la seconde édition.

« C'est un fait notoire que, dans sa première édition, cet ouvrage parut anonyme..., le public sait que cet anonymat, en présence d'une similitude tout à fait frappante du système, des idées, de la langue, de l'exposé, tels qu'ils se trouvaient dans cet essai, avec les écrits d'un homme illustre, fit prendre à un grand nombre de savants, dont la familiarité avec ces écrits était universellement reconnue, le susdit homme illustre pour l'auteur même de l'ouvrage; on s'expliquait certains caractères inaccoutumés remarqués dans cette œuvre, l'ordre méthodique, la rigueur de l'exposé, l'absence de digressions et de commentaires, par la rapidité avec laquelle, à cause

Cependant la déclaration d'Hufeland n'avait ni convaincu ni désarmé la *Bibliothèque allemande universelle* qui publia dans le tome II de l'année 1793 de nouvelles attaques contre la *Critique de toute révélation*. L'auteur de l'article visait en particulier les §§ 5, 6, 12 concernant la possibilité d'une révélation; il reprochait à la déduction du concept de la révélation dans sa forme d'être faite de propositions non démontrées ou à moitié vraies, ou même de pures subtilités [1]; il protestait contre l'affirmation que, chez des êtres finis, la nature peut détruire la moralité, car, si la moralité pouvait jamais disparaître de leurs cœurs, les hommes cesseraient d'être des hommes [2]; il objectait à la déduction suivant laquelle, d'après Fichte, Dieu, en certaines circonstances, peut et doit s'être révélé, que les prémisses du raisonnement impliquaient la thèse sur laquelle, depuis l'origine, le dogmatisme fonde sa connaissance des choses transcendantales, thèse qui ne soutient pas l'examen de la Raison [3]; contre l'admission du miracle sous certaines conditions, il répondait que Fichte attribuait une valeur objective dans le monde à une idée toute subjective; que, si Dieu a vraiment la direction morale du monde, jamais il ne laissera l'humanité tomber à ce degré d'amoralité où il lui faut, pour redevenir morale, un miracle qui, pour quelques-uns, pourrait bien arriver trop tard, quand ils sont irrémédiablement perdus [4]; que d'ailleurs si Dieu intervient directement, spécialement, pour moraliser les méchants, c'est une doctrine bien anthropomorphique de croire Dieu capable de s'occuper de la moralisation de quelques hommes en particulier [5]; et puis, comment ces hommes mauvais, pécheurs endurcis, écouteraient-ils la parole de Dieu, eux qui n'ont aucune idée d'une fin morale, eux qui par conséquent ne peuvent comprendre non plus le commandement de Dieu; d'ailleurs il n'est pas davantage exact de dire que, seul, l'ordre immédiat de Dieu d'obéir à la loi morale puisse rendre les hommes capables de moralité; il y a des actions moralement bonnes réalisées par le *plaisir désintéressé* que nous prenons à accomplir la loi morale; et même le plaisir du beau désintéressé, lui aussi, peut être pour moi une source de vertus; Dieu peut se servir de ces deux

de tel événement récent, le projet d'écrire cet ouvrage était né, rapidité qui avait rendu nécessaire une exécution précipitée. Le véritable auteur fut bientôt mieux connu..., mais cette révélation n'a rien enlevé à cet ouvrage de son importance et de son originalité aux yeux de tout juge impartial et informé, et cette nouvelle édition, augmentée d'additions très importantes, mérite encore plus d'attention. » *A. L. Z.*, n° 3, Freitags, den 3. Januar 1794, p. 17.

1. *Allgemeine Deutsche Bibl.*, 1793, II. Bd. Weltweisheit, p. 23.

2. *Allg. Deutsche Bibl.*, 1793, II. Bd., *loc. cit.*, p. 25. — 3. *Ibid.*, p. 27. — 4. *Ibid.*, p. 28-30. — 5. *Ibid.*, p. 33.

plaisirs pour élever les hommes à la vie morale et ce sont là des moyens très efficaces[1]. Pour pouvoir se convaincre des principes de la révélation tels que Fichte les détermine, il faut déjà posséder un sentiment moral très développé; mais alors ceux qui peuvent s'en convaincre n'en n'ont pas besoin pour devenir capables de moralité[2]. On dit que la révélation est nécessaire dans certains cas pour les hommes qui manquent quelquefois à la loi morale, mais qui cependant sont susceptibles de moralité; mais pourquoi est-elle nécessaire? Est-ce qu'un homme ne peut pas lui-même s'élever aux devoirs qu'il accepterait comme venant de Dieu[3]? et puis, si Dieu doit faire intervenir la révélation pour moraliser les hommes qui ont perdu le sens moral, pourquoi ne s'est-il pas révélé aux habitants de la Terre de Feu par exemple? Il l'aurait dû puisque sa volonté est la moralité même et qu'il n'a pas pu ne pas vouloir répandre la moralité dans le monde entier. Et que dire des hommes qui se sont fait une idée immorale de la volonté de Dieu? Ils n'ont pu acquérir cette idée que par la révélation; mais alors?... il faut donc admettre qu'on peut acquérir l'idée de la volonté divine par les voies naturelles[4]. En résumé le désir qu'il y ait une volonté morale divine ne suffit pas à prouver qu'elle existe, même si la croyance à son existence nous facilite l'accomplissement de notre devoir, pas plus que le désir qu'un homme a d'être moral ne suffit à faire qu'il le soit en effet. Ce n'est pas le désir qui fait la moralité, c'est la réalisation[5]. Et c'est par l'accusation de rêveries et de superstitions[6] que l'auteur termine son compte rendu; il ajoute que dans l'ouvrage la terminologie seule est kantienne, et il se demande si Fichte n'a pas voulu s'amuser pour voir si le public s'apercevrait que l'ouvrage n'est pas de Kant. Beaucoup de personnes qui connaissent Fichte le disent capable d'une pareille plaisanterie. Quoi qu'il en soit et sans rien garantir à ce sujet, il y a un abîme entre les principes de Kant et ceux de l'auteur[7]. Rapprochant les textes de Fichte de ceux de Kant pour en bien marquer l'opposition[8], l'auteur du compte rendu déclare qu'il est impossible que l'ouvrage soit de Kant, à moins que, dans l'espace de deux ans (1790-1792), le philosophe de Königsberg ait changé de manière de penser[9]; l'idée que l'ouvrage n'était pas de Kant n'a d'ailleurs nullement motivé le jugement de l'auteur du compte rendu; celui-ci l'avait déjà jugé de la sorte à une époque où on le croyait encore de Kant, et il avait alors été obligé d'admettre

1. *Allg. Deutsche Bibl.*, 1793, II. Bd. *Weltweisheit*, p. 34-35. — 2. *Ibid.*, p. 35-36. — 3. *Ibid.*, p. 36-37. — 4. *Ibid.*, p. 38-39. — 5. *Ibid.*, p. 39-40. — 6. *Ibid.*, p. 42. — 7. *Ibid.*, p. 43. — 8. *Ibid.*, p. 44-48. — 9. *Ibid.*, p. 47.

que Kant voulait montrer par là que sa doctrine ne détruisait pas à fond la doctrine ordinaire de la révélation; et l'on se réjouit que cette conjecture soit une erreur[1].

Ces attaques suscitèrent à Fichte des défenseurs. « Un brave jeune homme », comme l'appelle Reinhold dans une lettre à Baggesen du 29 octobre 1792[2], le professeur adjoint Niethammer, écrivit un traité pour défendre l'*Essai d'une Critique de toute révélation*[3]. Quant à Fichte lui-même, il resta étranger à la polémique. Un moment cependant il eut la velléité de répondre à l'accusation dont le correspondant de la *Bibliothèque allemande universelle* avait gratifié sa *Critique* sous la forme d'une « lettre à un ami ».

« Est-ce que vous ne remarquez pas, écrivait Fichte dans cette lettre, le zèle pour Kant, cette prudence politique à son égard, qui, au fond, est destinée à couvrir proprement l'auteur sous son manteau? Cet homme qui se réclame de Kant, ne sait-il donc pas comment Kant, comment Schulz jugent le livre, ce que Kant pense personnellement de moi? Ou veut-il simplement nuire à Hufeland pour lequel il professe une haine personnelle et m'écraser moi, pauvre vermisseau, qui me trouvais sur le chemin? Que je rencontre seulement sur ma route ce libertin (dieser Libertin) qui doit d'être tolérable à une tête excellente, mais mal cultivée, d'être fort à un style furieusement soigné. Ma tête vaut la sienne; j'ai une consistance qu'il n'a pas; et quant au style, je n'en ai pas à proprement parler, car je les ai tous; qui veut voir se renouveler les polémiques à la Lessing, il n'a qu'à venir s'y frotter, jusqu'à ce que ma philosophie en soit fatiguée...; j'ai vraiment des choses plus sérieuses à faire que de me battre avec un chien de cabaret à gros sous, cependant à l'occasion — il y a des heures où je ne peux pas travailler à des choses sérieuses — il n'est pas mauvais d'en secouer un de façon à faire passer l'envie aux autres. ... La conclusion de tout ceci : évitez que jamais je me rencontre à Königsberg avec cet individu. Ce compte rendu et celui du *Journal scientifique de Gotha* (Gothaische gelehrte Zeitung) res-

1. *Allg. Deutsche Bibl.*, 1793, II. Bd. *Weltweisheit*, p. 48.
2. Jens Baggessen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*. Briefe, 45, p. 230.
3. F. I. Niethammer. *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Eine philosophische Abhandlung*. Dans une première partie Niethammer exposait l'ouvrage de Fichte qu'il défendait contre les critiques de ceux qui l'avaient dénigré, montrant que ses principes resteraient les fondements de toutes les recherches ultérieures sur la révélation et il l'exposait dans un ordre et sous une forme destinés à le rendre plus clair pour le grand public, à le populariser. Dans une seconde partie il s'efforçait de résoudre quelques-unes des difficultés que présentait la *Critique*. Voir le compte rendu de ce traité dans le n° 261 (9 août 1794), p. 369-373 du *Journal littéraire universel*.

pirent l'envie, le premier s'en prend au « candidatus theologiæ » au nom inconnu, non à ma personne. En ce qui concerne le titre de candidat en théologie, je n'ai rien à répondre, sinon que je le compléterai solennellement bientôt. Changer mon nom? Il n'est plus inconnu. Le second attaque mon caractère, ou plus exactement c'est un tas de boue jeté au premier passant venu. Peut-être Kant ou Schulz ou tous les deux diront-ils publiquement un mot sur mes mœurs et mon caractère; alors j'aurai le droit de me taire. Pour tuer l'envie, il faut des chefs-d'œuvre. Ils commencent à poindre en moi, digne ami auquel j'ai le droit de le dire : ils ne sont pas sur le papier, mais ils sont fixés devant le regard de mon esprit. Dans six mois l'envie sera morte, elle respire encore faiblement, en tremblant[1]. »

Ainsi, dès la première attaque, Fichte se révèle pamphlétaire; il considère toute atteinte à son caractère comme une injure qu'il doit relever; il prétend pulvériser ses adversaires; il rêve de polémiques à la Lessing.

Et, bien que la lettre en question ne soit jamais demeurée qu'un projet, elle vaut d'être signalée par l'état d'esprit dont elle témoigne; devenu célèbre, Fichte, quand il croira son honneur atteint, tiendra les promesses du candidat en théologie. Il prendra tous les styles, et ceux qui se frotteront à lui, comme il le dit, s'y piqueront. Le professeur Schmid, Nicolaï, Reinhold et Schelling eux-mêmes en sauront plus tard quelque chose.

H. *RETOUR A ZURICH.*

En attendant Fichte escompte déjà sa gloire future; il croit à son génie, il entrevoit et il annonce ses chefs-d'œuvre, « fixés devant le regard de son esprit »; l'aveu, à cette date, est intéressant à retenir; l'idée de la *Théorie de la Science* a déjà commencé de « poindre ».

Cependant toute la polémique engagée autour de la *Critique de toute révélation* avait si bien fait vendre l'ouvrage que la première édition en était épuisée et que bientôt, en 1793, parut une nouvelle édition, revue et augmentée; elle valut aussi à Fichte la célébrité à laquelle il aspirait depuis longtemps; désormais il avait un nom, un nom qu'il s'était fait lui-même[2]. « Pourquoi, alors

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 5, p. 145-146.

2. A la foire de Pâques 1792 elle était épuisée et, dès le 30 septembre, Fichte écrivait à son ami Theodor von Schön qu'Hartung lui demandait d'en faire une seconde édition (*Aus den Papieren des Ministers Theodor von Schön*, I. Anlagen, B. 8, p. 33 et suiv.). Cette seconde édition, Fichte la dédia au prédicateur en chef de la Cour, D. Franz Volkmar Reinhard, qui lui avait demandé de revenir en Saxe; il laissait entendre qu'on lui trouverait une place. A quoi Fichte avait répondu qu'il

que cent autres qui n'ont pas eu moins de talent que lui étaient demeurés ensevelis sous le grand flot du monde et avaient été forcés de lutter la moitié de leur vie pour se faire seulement connaître, pourquoi lui, dès ses premiers pas, obtenait-il un incroyable succès? N'était-ce pas pour celle qui l'attendait en Suisse avec une tendresse inquiète, n'était-ce pas pour qu'il pût lui revenir enfin digne d'elle »? C'est ce que se demandait Fichte[1].

Et, à ce moment même, lui arrivaient de Zurich des nouvelles meilleures; après quelques concessions et quelques sacrifices faits à ses créanciers, Rahn avait gagné son procès, recouvré une partie de ses fonds et, par des placements heureux, reconstitué à peu près sa fortune. Jeanne pouvait de nouveau laisser parler son cœur sans faillir à son devoir; de nouveau elle pouvait offrir à son fiancé l'indépendance qu'elle avait toujours rêvée pour lui. Elle lui rappela leur engagement. Fichte cette fois ne refusa pas; il avait maintenant des titres qui lui permettaient de revenir à Zurich « sans déshonneur ».

Il n'était pas non plus sans quelques ressources. Le succès de son livre, les honoraires épargnés pendant son séjour à Krockow lui avaient permis d'amasser un petit pécule. Enfin la tension de ses rapports avec sa mère avait cessé depuis quelque temps déjà, comme le prouve une lettre adressée de Krockow « à ses chers parents », dans laquelle il parle du regret qu'il a de ne pouvoir espérer la visite d'un des siens, de la satisfaction qu'il éprouve à voir que ses économies actuelles lui permettent, après avoir payé ses dettes (qui s'élèvent en plusieurs lieux de la terre plus haut qu'on ne pourrait croire[2]), d'accomplir le saint devoir d'adoucir, au moins en quelque chose, le sort de ses parents aimés.

Fichte n'avait donc plus à redouter de difficultés de la part de sa famille. Dans ces conditions rien ne s'opposait alors à son mariage, pas même cette hésitation d'un moment, cette crainte d'aliéner sa liberté dont il avait fait l'aveu à son frère (lettre du 5 mars 1791). Le 5 mai 1793, deux ans jour pour jour après cet aveu, il écrivait à Jeanne :

serait heureux de la moindre situation dans son pays natal, mais qu'actuellement il avait besoin de loisir pour la tâche philosophique qu'il s'était assignée, et qu'il tenait à rester « inconnu dans le monde ». Le temps était passé où Fichte, dénué de tout, sollicitait, sans l'obtenir, une bourse pour achever ses études. Maintenant qu'il s'était fait un nom, on était fier de le revendiquer comme compatriote, on réclamait son concours. Voir W. Kabitz. *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre.* Beilagen, 11, Briefentwurf von Fichte an den Ober-Hofprediger, D. Franz Volkmar Reinhard, p. 23-24.

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 5, lettre de Fichte à sa fiancée du 5 mars 1793, p. 151.

2. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten*, 6, p. 24.

« En juin, en juillet au plus tard, je serai près de toi... Dieu! quelle félicité tu me prépares à moi indigne!... Je tiens pour perdus tous les jours de ma vie que je passe sans être entièrement à toi. Je ne vis plus et ne veux plus vivre que pour l'instant où je me donnerai tout à toi et où je te dirai : Je ne veux plus être à moi, je veux être enfin tout à toi; je veux l'être autant qu'un mortel peut être à une mortelle; je ne veux vivre que pour les jours suivants où mon âme, seule et abandonnée, ne cherchera plus, sans la trouver, l'âme sœur, pour ne faire qu'une avec elle et se fondre en elle; que pour le jour où je n'existerai plus seulement à moitié, comme aujourd'hui, mais où j'existerai tout entier[1]. »

Et, comme Jeanne avait dit à Fichte tout ce qu'elle attendait de la vie en commun avec lui pour son perfectionnement à elle, Fichte ajoutait :

« Tu veux prendre modèle sur moi? Mais de tout ce que je pourrais te donner tu n'as pas besoin; c'est moi, au contraire, qui ai grandement besoin de ce que tu dois me donner. O toi, bonne âme, verse dans mon cœur, bouillant sous la froideur de mon visage, cette paix à laquelle mon repos aspire; verse-moi, dans mon zèle ardent pour perfectionner les hommes, mes frères, cette douceur et cette bonté qui gagnent les cœurs[2]. »

En attendant le moment de revoir Jeanne, Fichte formait de grands projets; et il déclarait tout net que son ambition, ou plutôt son orgueil, était de payer par des actes sa place au sein de l'humanité, de faire que son existence fût de conséquence éternelle pour les hommes et pour le monde entier des esprits[3].

A la fin de mars, pendant la semaine de Pâques, Fichte quittait la maison du comte de Krockow, où il avait passé près de deux années si heureuses, et reprenait le chemin de la Suisse. En passant à Berlin, il crut de son devoir, au moment où il allait quitter l'Allemagne pour toujours peut-être, de prendre congé de Kant, son maître et son bienfaiteur. Le 2 avril il lui écrivait une lettre où, sans le fixer d'ailleurs sur le but de son voyage, il lui annonçait qu'il ne le verrait sans doute plus en ce monde (Kant avait alors soixante-neuf ans) et lui adressait un dernier adieu, non sans un douloureux battement de cœur, avec les larmes aux yeux; du moins réclamait-il la permission de lui écrire des lointains pays où il se rendait, non pour lui dire, ce qui éternellement ne changerait

1. *Fichte's Leben*, I, I, 5; lettre du 5 mars 1793, p. 149-150.
2. *Ibid.*, p. 149.
3. *Ibid.*, p. 149.

pas, son inexprimable respect, mais peut-être pour lui demander son conseil, ses directions, ses consolations[1].

De Berlin, Fichte se dirigea sur Dresde; il n'était pas loin de son village; réconcilié avec sa mère, rien ne l'empêchait plus d'aller embrasser ses parents; il fit un détour pour passer à Rammenau. Au cours de cette visite il annonça aux siens les raisons de son retour en Suisse, il leur fit part des engagements qu'il avait contractés, il leur parla de Jeanne, de son esprit, de sa bonté, de tout ce qu'elle avait fait pour lui, et ses parents bénirent celle qui avait été l'ange gardien de leur fils dont ils croyaient maintenant le bonheur assuré[2].

A Leipzig, Fichte trouva chez le professeur Palmer deux lettres de Zurich, des billets de Jeanne, dont il disait qu'ils étaient « pour son cœur de précieux trésors puisque le regard de Jeanne s'était fixé sur eux[3] ».

Il trouva aussi la réponse de Kant à sa lettre de Berlin. Kant faisait des vœux pour les futurs succès de Fichte où et dans quelques circonstances qu'ils dussent se produire, et, puisque, sans qu'il pût comprendre pourquoi, Fichte avait cru devoir tenir secret le lieu de sa destination, il ajoutait : « Que la fin de ma vie soit proche ou lointaine, je ne terminerai pas sans satisfaction ma carrière si je puis me flatter de voir l'œuvre que mes faibles efforts ont entreprise, continuée et menée de plus en plus près de la perfection par des hommes distingués travaillant avec ardeur au bien de l'humanité[4]. »

Durant un court arrêt à Gotha Fichte fait savoir à sa fiancée qu'il n'a pas d'objection à ce que Lavater prononce le sermon du mariage, à condition qu'il puisse garantir qu'il ne le publiera pas[5]. A partir de Francfort, il presse son voyage, il a hâte d'arriver, il prend la poste et ne fait que traverser Stuttgart où il comptait sur un mot de Jeanne : elle lui avait fait part de son désir d'aller à sa rencontre et avait déjà choisi à Winterthur la maison où ils devaient se revoir; mais Fichte, en suivant la route ordinaire de Schaffhouse à Zurich, devait passer régulièrement, non par Winterthur, mais par Eglisau. Il l'avait écrit à Jeanne et il attendait sa réponse pour fixer définitivement son itinéraire[6]. Enfin, de Tubingen, où il resta une nuit, Fichte adressait à sa fiancée la dernière lettre

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., I, 7. Fichte an Kant, Berlin, den 2. April 1793, p. 152-153.
2. *Ibid.*, I, I, 5. Lettre du 5 mars 1793, p. 151.
3. *Ibid.*, p. 150.
4. *Ibid.*, II, Erste Abth., I, 8, Kant an Fichte, Königsberg, den 12. Mai 1793, p. 154.
5. *Ibid.*, I, I, 5, p. 152.
6. *Ibid.*, p. 154. Lettre du 5 mars 1793.

qu'il lui ait écrite pendant cette absence de trois années, une lettre où, tout à la joie de revoir et d'épouser, après une si longue attente, la femme si longtemps désirée, il laissait librement s'épancher ses sentiments.

« Quand tu recevras cette lettre, vingt-quatre heures peut-être ne se passeront pas sans que j'aie le bonheur et la joie suprêmes d'être près de toi pour ne te plus quitter jamais. Ah! quelle heure ce sera; et quelles journées seront celles qui vont suivre! Sois bénie, bienfaitrice de mes jours; le fugitif toujours errant que je suis va enfin trouver dans tes bras le repos, la félicité, la pleine satisfaction des exigences de son large cœur... Qu'ai-je fait pour mériter le plus grand bonheur qui puisse échoir à un mortel, celui d'avoir dans le chemin de la vie une compagne tendre, intelligente, et bonne alors que tant d'autres, qui valent mieux que moi, ne l'ont pas? Maître et souverain justicier de la destinée humaine, je me remets entre tes mains, plein de reconnaissance, fais de moi ce que tu voudras. Je crois, cher ange, que toutes les joies sur le chemin de la vie ne sont que des encouragements pour de nouvelles épreuves, pour de nouveaux labeurs. Je n'ai pas mérité ce que je reçois maintenant de ta main, je me connais assez bien et assez à fond pour le dire. Si ce n'est pas en récompense de mes labeurs passés, c'est donc en vue de mes futurs labeurs que tu m'es donnée. Moitié de mon âme, aussitôt que nous nous reverrons, nous scellerons l'indéfectible alliance de la vertu; nous serons l'un pour l'autre le bâton d'appui qui soutiendra nos pas; si l'un de nous s'oublie, l'autre le rappellera à lui-même et l'admonestera.

« Ah! je suis comme savant exposé à tant de tentations et souvent, à certains moments, je suis si faible! Car, il faut que je te le dise, j'ai le ferme dessein d'être un homme de bien dans toute l'acception du mot, et pour l'être j'aurai souvent besoin de ton aide. Nous aurons à ce sujet certaines choses à nous dire. Je sais que ton cœur n'aime pas moins la vertu que le mien, mais ton esprit est plus posé et moins emporté. Tu auras souvent besoin de jeter de l'eau sur mon feu.

« Samedi soir je serai à Schaffhouse, j'y trouverai une lettre de toi, je la lirai très probablement à l'heure où tu liras celle-ci; j'y trouverai des indications précises sur le lieu où je te rencontrerai. Dimanche... mais assez de tous ces détails, dimanche soir je te verrai, je verrai aussi notre père à tous deux et je recevrai de sa bouche l'assurance qu'il veut bien de moi pour fils[1]. »

1. *Fichte's Leben*, I, I, 5, lettre du 5 mars 1793, p. 154-155.

La rentrée de Fichte à Zurich eut lieu le 10 juin 1793. Ses amis fêtèrent son retour, accueillant avec une joie profonde l'annonce de son prochain mariage. Aussitôt ses fiançailles devenues officielles, dès le 22 juin, Fichte eut la pensée touchante d'écrire à Klopstock, oncle de Jeanne, pour lui faire le portrait des vertus de sa nièce. La manière sans doute trop flatteuse dont on avait présenté Fichte à Klopstock fournissait au jeune philosophe une occasion d'exprimer au seul homme qui, dans les années de sa plus tendre enfance, eût arraché à ses yeux des larmes, eût éveillé en lui le sens des choses supérieures, le sens de la moralité, une reconnaissance qu'autrement et dans les conditions ordinaires de la vie terrestre, il eût probablement gardée à jamais secrète [1].

« Grand et excellent homme, écrivait-il, ah! si vous connaissiez la fille de votre sœur, celle qui porte dans ses veines le sang des Klopstock? Ah! si vous pouviez savoir sur elle ce que ses concitoyens, ce que ses amis, ce que son père savent, ce que moi je sais, vous la béniriez du plus profond de votre cœur, de ce cœur qui embrasse l'univers; vous la béniriez comme vous n'avez peut-être béni personne depuis votre *Méta*; et il croirait avoir aussi sa part dans cette bénédiction, l'heureux mortel qui subordonne tous les avantages qu'il aurait jamais pu obtenir en luttant toute sa vie pour une vérité capable d'améliorer les hommes au seul avantage d'avoir été choisi par elle [2]. »

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII, Fichte an Klopstock, Zürich d. 22. Juin 1793, p. 503.
2. *Ibid.*, p. 503-504.

APPENDICE I

Zuruf an die Bewohner der Preussischen Staaten veranlasst durch die freimüthigen Betrachtungen und ehrerbietigen Vorstellungen über die neuen Preussischen Anordnungen in geistlichen Sachen.

Nicht fur Euch, Ihr erleuchteten Freunde Eures guten Königs u. seiner Staatsverwaltung, die ihr mit Vertrauen auf seine Weissheit u. Güte seine Verfügungen aufnehmt u. sie mit gutem Herzen, und ohne Vorurtheil prüft, sind diese Blätter geschrieben — Ihr bedürft ihrer nicht; nur Euch übergebe ich sie, die Ihr jene täuschenden Vorstellungen gehört, oder gelesen habt, durch die man dem Könige, der auf dem glänzendsten Throne sich arm dünkt ohne die Liebe, an der Spitze eines der mächtigsten Reiche, sich schwach dünkt ohne das Zutrauen seiner Unterthanen, u. dessen Herzen der Anblik eines beglükten Volks wohler thut, als der bezwungener Länder, u. gedemüthigter Nebenbuhler, seinen höchsten Schatz, die Liebe seiner Unterthanen rauben zu wollen scheint; die Ihr aber noch nicht abgeurtheilt habt, oder, wenn Ihr es auch hättet, die Ihr es noch nicht so unwiderruflich gethan habt, dass Ihr nicht *noch* hören, noch Euer Endurtheil berichtigen könntet, die Ihr ohne Leidenschaft oder Privat-Interesse urtheilt...

Vertraut mir. Mir leitete kein Privat-Interesse die Feder. Preussens König ist mir so fremd, als irgend ein Monarch der Erde, ich verehre in ihm nichts als den grossen u. guten Mann. Ich bin ein Ausländer, zwar seit kurzer Zeit ein Gast in den Preussischen Staaten, der aber im kurzen wieder gehen wird, wie er kam. Ich kenne keinen seiner Räthe, ehre in ihnen nur den Abglanz, den die Wahl eines solchen Königs auf sie wirft; u. weiss nichts von Ihnen, als das was ein Mann wissen kann, der keine Anecdoten sammelt und in die Geheimnisse der Cabineter (*sic*) nicht eingeweiht zu werden sucht. Mein Name wird keinem genannt werden; und die Feder würde mir entfallen, wenn ich mir bewusst wäre, dass der Gedanke an irgend einen möglichen Privat-Vortheil mir bei Ergreifung derselben vorgeschwebt hätte. Man hat die Streitfrage so gestellt, dass ich Parthei gegen Männer zu nehmen scheine, die ich mit dem Publicum innig verehre, und die es waren, welche

durch ihre Schriften meinen Geist bildeten. Diejenigen, deren Sache ich führe, kenne ich nicht, und sie haben kein Verdienst um mich.

Doch vielleicht suche ich Ruhm? Aber sollte einer unter den Lesern sein, der es nicht wisse, dass die Grundsätze, welche ich zu unterstüzen suchen werde, schon längst durch das lautere Geschrei als Unverstand, und die, welche sich zu ihnen bekennen, als Dummköpfe oder Heuchler verrufen sind.... Was konnte mir also die Feder in die Hand geben, als reine Liebe zur Wahrheit?

APPENDICE II

Ideen zur Dedication an Preussens gereifte Bewohner. An denjenigen Theil des Publicums, der noch unpartheiisch urtheilen kann.

...Ich ergreife Parthei gegen Männer die ich mit dem Publicum ehre, die meine Lehrer waren; indem ich ihrer denke, schweben mir die seeligen Stunden vor, wo ich in ihren Schriften zuerst denken, forschen lernte; die, deren Parthei ich ergreife, kenne ich nicht; sie haben kein Verdienst um mich. Ich wage, indem ich diese Schrift schreibe. Ich habe verehrte Männer zu Freunden, die ich, bis auf ihre Denkungsart über die vorliegende Materie, schätze, deren Freundschaft mir werth ist, die ich verliere, wenn ich als Verf. dieser Blätter bekannt werde. Ich verliere, denn du weisst es, Leser, dass der Vorwurf der Unwissenheit, der Trägheit, der Faulheit fertig ist, diejenigen zu brandmarken, die andrer Meinung sind als unsre Aufklärer.

APPENDICE III

Vorrede.

Unser an Phänomen reichhaltiges Zeitalter hat sich endlich erschöpft eins der grössten hervorzubringen, einen König, dessen süssester Genuss auf dem Thron es ist Mensch zu sein; der ein gütiger Vater, ein warmer wohlmeinender Freund... seiner Unterthanen zu sein für den einzigen Vorzug seiner Königswürde hält — dessen erster königlicher Gedanke bei seiner Thronbesteigung der war die Unterthanen zu erleichtern, — Ueberfluss in seinem Staate aufblühen zu lassen —.... der, an der Spitze eines mächtigen Reichs zur Zeit da seine natürlichen Nebenbuhler, in der grössten Verwirrung waren.... ihnen die Hand zum ewigen Bunde reichte — der besonders dadurch sich auszeichnet, dass er unter allen Sterblichen erhöht sich doch in Demuth vor Gott beugt, dem die Religion theuer ist, der ihr beruhigendes fühlt u. der, aus allgemeiner Menschenliebe gern jeden seiner Unterthanen im

Genuss dieser Religion so seelig machen möchte als er selbst ist. Ein solcher König sollte der angebeteste (*sic*) — der Liebling seines Volks gewesen sein... aber... er wird weder so allgemein, noch so innig geliebt, als man erwarten sollte. Welch ein Phänomen! Aber doch auch wie natürlich zu erklären.

Sein Vorfahr, Friedrich der Einzige, war auf eine andere Art gross. In die fressendsten Kriege verwikelt, — so oft mit Europens Schaaren, mit den Elementen u. mit dem Schicksal in blutigem Kampfe um Regierung, Ehre, u. fast um Existenz, u. in allen diesen Kämpfen sieghaft hatte seine Seele vorzüglich den Schwung vorzüglich (*sic*) für die erhabenen Tugenden bekommen, — hatte er fast aufgehört Mensch zu sein, um unter die Heroen überzugehen. Seine Grösse, durch so viele Dinge in die Augen der Völker geblitzt, leuchtete ohne Hülle —, jeder der ihm nahte, fühlte die Uebermacht nicht des Monarchen, sondern des Mannes. Frei von allen willkührlichen Handlungen der Despotie [ ] der Mann, der es sicher durch sein Leben nicht widerlegt zu werden, sagen durfte, dass ein König der erste Diener des Staats sei, flösste doch schaudernde Ehrfurcht ein; u. nahe um ihn herum wagte das Misvergnügen nicht laut zu werden, — jeder hatte dass sicherste Zutrauen zu seinen Aussichten, u. man glaubte, ohne sich zu bekümmern zu sehen — Glaube an ihn wars, der seine Regierung so mächtig machte, dass jeder neue Versuch (?) vor seinen höheren Einsichten die Segel strekte.

Sein Nachfolger, Friedrich Wilhelm, glänzt in einer bescheidenen Grösse... sucht Rath u. sucht ihn natürlich bei Männern die mit seiner menschenfreundlichen sanften Denkungsart am meisten harmonieren...

Welch'eine grosse Veranlassung, dass eine Nation, die sich an den Wahn gewöhnt hatte, von einem Halbgotte regiert zu sein, unter der Regierung eines Fürsten, der die Menschheit zu sehr liebt, um mehr sein zu wollen, als ein Mitglied derselben... sich erlaubt Untersuchungen anzustellen, strenger zu censiren, u. zu finden, dass jeder unter ihnen die Sache weit besser würde gemacht haben, wenn er am Ruder der Geschäfte sässe....

Durch das Sistem der Preussischen Regierung mussten manche Maasregeln ergriffen werden, die so heilsam sie dem Ganzen waren doch dem Individuo bisweilen lästig wurden. Man versprach sich von einer neuen Regierung Erleichterungen... Man erhielt sie, aber nun war der eine weniger erleichtert, als sein Nachbar, weniger als er gehofft hatte — Er — zwar nur Er, — hätte lieber ganz frei sein wollen von der allgemeinen Last...

Endlich u. zur Hauptsache hatte unter Friedrich, der Wissenschaften u. Künste ehrte, der aber die Seeligkeiten, die die Religion ihren aufrichtigen Verehrern giebt, nie [?] geschmekt zu haben [*scheint*], die Gleichgültigkeit über dieselbe die ihn beseelte, sich einer gewissen Klasse seiner Unterthanen mitgetheilt. Gelehrsamkeit blühte, u. ein Feuer der Untersuchung erregte in den Köpfen der Gelehrten eine heilsame Gährung, die Licht über ganz Europa verbreiten half; aber wie bei jedem Guten der Misbrauch sehr leicht dabei ist, Freiheit artete in Ungebundenheit aus, u. Resultate, die nur als Vorbereitungen u. Fingerzeige des weitern Forschens dienen sollten, wurden als die endlichen

Resultate, Sätze die ohne Schaden nur ein Eigenthum des hellen, vielwissenden Kopfs sein konnten, wurden in den Volks-Unterricht übergetragen, das Volk wurde verwirrt, und von seiner ehemaligen Bahn — der einzigen die es richtig führt, wie wir bis zum klaren Erweise postuliren, abgeleitet, u. auf trokne dürre Sandwüsten abgeführt. Fr. W. selbst Frs (? Fürst ?) u. zu sehr Fürst, um nicht alle seine Fürstenpflichten erfüllen zu wollen, zu sehr Vater seines Volks, um nicht wo möglich auch noch jenseit des Grabes für dasselbe zu sorgen, legte dieser Ungebundenheit Fesseln an, u. jezt schreien einige die um ihre errungenen Geistesschätze zu kommen glaubten, in allem Ernst, über Gewissenszwang u. Geistes-Knechtschaft u. tausend andere schreien ihnen nach, um auch etwas bei der verwirrten (?) Flamme zu thun, nur aus Mode ohne eigentlich zu wissen, wovon die Rede war.

Daher so viel fliegende Schriften, in denen die Anstalten des weisesten u. besten Königs getadelt werden, mitten unter seinem Volke — Schriften, die eben durch ihre Existenz u. durch ihr freies Herumlaufen, sich Lügen strafen — wo jene verschriene Geistessklaverei (?), jene finstern Absichten herrschen, da duldet man diese Schriften nicht, da unterdrükt sie der lichtscheue Politiker, koste es was es wolle, in der Geburt.

Dieser Tadel, diese verkehrte Darstellung der Anordnungen, nicht die Anordnungen selbst sind es, die bestimmt sind eine Scheidewand zwischen den besten König u. sein Volk zu legen...

Aber was noch nicht geschehen ist kann geschehen — und was ganz sicher geschieht, ist dass diejenigen welche diese Anordnungen vorzüglich betreffen, misvergnügter folglich saumseeliger zur Ausübung derselben werden.

Dies möchte ich beitragen zu verhindern — wenigstens in dem Fache dazu beitragen, in welchem ich vielleicht etwas sagen dürfte, über die neuen Anordnungen in geistl. Sachen.

Der Verf. der Schrift freie Betrachtungen pp. schmeichelt sich selbst, die Sachen gesagt zu haben, wie sie noch nie gesagt worden sind; u. ich weiss, dass sie hier u. da starke Sensation gemacht, dass sie hier u. da bisher noch gut Gesinnte wenigstens verwirrt hat.

Ihn also widerlegt, heisst den gegenwärtig stärksten Sprecher der Gegner dieser Anordnungen widerlegt.

Soviel Gründe der Verf. für sein Recht auch (?) hat, diese Anordnungen zu bestreiten, u. das Resultat seiner Untersuchungen über dieselben bekannt zu machen, die Preussischen Patrioten aufzuforden, die Schrift in die Hände des Königs zu bringen, so viele glaube ich zu haben, auch die meinigen bekannt zu machen, u. sie in die Hände des Publikum zu bringen.

Er gründet sein Recht auf seine Prädicate als Ausländer, als Mensch, als Gelehrter; u. — es sei seinem Gewissen überlassen : er meinte vielleicht Recht zu haben. — Ich bin Ausländer, wie er sich nennt, u. wer er immer sein mag. Als Mensch fühle ich eben die Aufforderung das, was eine dringende Angelegenheit der Menscheit zu sein scheint, zu führen, wie er dasjenige, was er dafür hält. Ich bin Gelehrter, u. Theologe, und mit welchem Recht ich beide Benennungen behaupte

entscheide der, der Beides ist, wenn er meine Schrift zu Ende gelesen. Als erster u. lezter fühle ich stärker, als einer, die Verbindlichkeit alles unser Wissen auf den höchsten lezten Zwek hinzuleiten, u. alle Misleitungen desselben so viel in meinen Kräften steht, zu verhindern.

Als dasjenige endlich, was Er sich nicht nennen mag — was ich aber höher, als alle Titel der Welt, u. alle Grösse, u. allen Ruhm schätze, weil ich es noch zu sein denke, wenn schon der Erdball in verzehrenden Feuerflammen aufgegangen, — schon alle Reiche, alle Kronen zertrümmert, schon alles neu sein wird, als Christ ist mir die Verbindlichkeit heilig, zur Aufrechthaltung der Ehre des Christenthums beizutragen, zurufen u. zu schreien, wenn die Sache desselben mir in Gefahr zu sein scheint — wenn Anordnungen die der Herr, der für seine Kirche wacht, vielleicht in dem weisesten Plane hatte, auf dem Puncte zu sein scheinen hintertrieben zu werden — nicht als ob sie hintertrieben werden könnten, — der Herr der seine Kirche schützt, wird sie troz aller Machinationen zu erhalten wissen, — aber vielleicht sind selbst meine Bemühungen in seinem Plane.

Unsere Untersuchung über die Rechtmässigkeit u. Weissheit der neuen Preussischen Anordnungen in geistl. Sachen theilt sich in die Fragen : was sind Protestanten — was hat ein protestantischer Fürst gegen diese, als solche, für Verbindlichkeiten? was würde, gesezt er hätte auch keine besondern Verbindlichkeiten, schon Weissheit und Wohlwollen ihm rathen, — u. dann erst nachdem der Grund tief genug gelegt ist, können wir zur Beantwortung einiger seiner scheinbarsten Einwürfe übergehen.

APPENDICE IV

Ueber die Achtung des Staats für die Wahrheit.

... Wir nehmen hier schon als erwiesen an, dass nicht die Völker um der Fürsten, sondern dass die Fürsten um der Völker willen da seien u. dass sie noch andere Gezetze haben, als ihre Einfälle, u. andere mit Schranken, als die ihrer physischen Macht.

Wir glauben keinen zu beleidigen, sondern sie vielmehr zu ehren... wenn wir, statt dass zu oft nur die Rede von ihrer Gnade, von ihrer Schonung u. Milde war, auch einmal von ihren Schuldigkeiten reden...

Ist nicht das Volk ein Sclave, ein angeerbtes Erbstück des Fürsten, sondern der Fürst der Diener der Gesellschaft, wie wir als erwiesen voraussetzen, so gründen alle seine Rechte sich auf die Rechte dieser Gesellschaft, deren Verweser er ist, er hat sie nur durch Uebertragung dieser, u. sie konnte ihm keiner übertragen der sie nicht selbst hatte. Die Rechte der Gesellschaft aber, die nur durch ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung aller entstehen konnten, gründen sich auf Vertrag der einzelnen Mitglieder, gegen gewisse Bedingungen, gewisse ihrer natürlichen Rechte aufzuopfern. Ohne uns hier in ein weites Feld von Streitigkeiten einzulassen, können wir sogleich als [einen unmittelbar klaren][1] Grundsatz feststellen, dass die Gesell-

1. En marge.

schaft kein Recht hat, etwas von ihren Mitgliedern zu fordern, worauf, die Verzichtleistung physisch oder moralisch unmöglich war....

Alle Anforderungen der Gesellschaft an ihre Mitglieder müssen sich erzwingen lassen; denn der Staat kann nur solche Pflichten auflegen, deren Vernachlässigung sich entdeken u. bestrafen lässt. Sich durch einen Vertrag zu Dingen zu verbinden, deren Beobachtung, oder Nichtbeobachtung der andere Theil nie erfahren kann, ist widersprechend. Von solcher Art aber wäre eine Verbindlichkeit die Wahrheit an sich, oder auch nur das, was jeder seiner Ueberzeugung nach für Wahrheit hält, den Mitgliedern der Gesellschaft mitzutheilen, keinen Irrthum an sich, oder, auch nur nichts, was man selbst für Irrthum erkannte, für Wahrheit zu verbreiten... Ueber Wahrheit ihrer Form nach, d. h. insofern sie das ist, oder nicht ist, hat mithin die Gesellschaft keine Rechte an ihre Mitglieder, weil es ihr physisch unmöglich wäre, sie auszuüben.

Aber vielleicht in Absicht ihres Materiellen? d. i. hat der Staat ein Recht seinen Mitgliedern die Mittheilung ihrer Meynungen oder Ueberzeugungen über gewisse Gegenstände zu verbieten? Eine Frage die sich auf die Beantwortung der folgenden gründet : hatten die Mitglieder natürlicherweise das Vermögen oder vernünftiger Weise das Recht auf eine solche Mittheilung Verzicht zu leisten, oder hatte die Gesellschaft vernünftiger Weise das Recht eine solche Verzichtleistung zu fordern.

Im aussergesellschaftlichen Stande ... hat unbezweifelt jeder das Recht seine Ueberzeugungen jedem mitzutheilen dem er will; unbeschadet dem Rechte des andern seine Gründe anzuhören, oder nicht, zu prüfen oder nicht, sich überzeugen zu lassen oder nicht. Der Einwurf dass der andere dadurch im Besitze des Seinigen — seiner auf seine bisherigen Ueberzeugungen sich gründenden Glückseeligkeit — gestört werden könnte, würde nichts thun, um dadurch ein solches Recht einzuschränken; da es dem andern zugleich unbenommen bleibt, sich eine solche Mittheilung zu verbitten, ihr auszuweichen, sie nicht anzuhören...

Da aber dieses Commerzium mit Wahrheit gegenseitig ist, u. nicht blos ein Geber, welcher über seine Gabe frei schalten, u. sich auch wohl verbinden kann, gewisse Dinge gar nicht zu geben, sondern auch ein Empfänger gedacht werden muss, so ist durch Beantwortung des ersten Theils der Frage noch nicht die ganze Frage entschieden. Verbietet der Staat gewisse Ueberzeugungen mitzutheilen, so verbietet er zugleich sie zu empfangen; u. hat der Staat zu dem lezteren das Recht, wenn er es auch zum ersteren hätte? Kann ich eben sowohl, bei dem Eintritt in die Gesellschaft auf das Recht Verzicht thun, Belehrung über gewisse Puncte zu erhalten, als ich es allenfals darauf kann, sie zu ertheilen? Gesezt auch ich thue im ersten Falle nicht auf ein unveräusserliches Menschen-Recht Verzicht; thue ich es nicht vielleicht, insofern ich im zweyten bin. Habe ich auch kein Recht, Wahrheit zu fordern. — Habe ich nicht immer das, sie zu nehmen, wenn man sie mir frei giebt — u. kann ich auf dieses Recht des Nehmens der freiwilligen Geschenke je Verzicht thun? Um die Untersuchung dieser Frage einleuchtender zu machen, lasst sie uns (in concreto) im gegebenen Falle betrachten.

Es lässt sich an sich gar wohl als möglich denken, dass eine Gesellschaft über gewisse Puncte des Nachdenkens gewisse Resultate festsetze, deren Annahme eine nothwendige Bedingung der Erlaubniss zum Eintritt in diese Gesellschaft, durch den Vertrag für diese Gesellschaft Wahrheit sei; und es scheint an sich gar keine Ungerechtigkeit darin zu liegen, den, der sie nicht annimmt, von dieser Gesellschaft auszuschliessen, da er, nach ihren festgesezten Bedingungen unfähig ist, ihr Mitglied zu sein. Diese Resultate müssten nun, der Natur der Sache nach, da sie ein aüsserliches Zwangs-Recht begründen sollen, damit eine klare Entscheidung darüber möglich sei, fest bestimmt, die Grenze müsste genau festgesezt sein, bis wie weit das Nachdenken über diese Puncte gehe, u. wo es nicht weiter schreiten sollte.

... Sie (die Gesellschaft) thut also Verzicht auf alle weitere Belehrung, alles weitere Nachdenken, alle Vervollkommnung ihrer Einsichten über diese Puncte. Nun ist es erste, höchste Bestimmung, die älter ist als alle Staaten, u. welche dauern wird, wenn sie alle zertrümmert sind, der Menschen, u. nicht nur ihrer, aller redlichen Wesen, beständig zuzunehmen an Einsicht, der absoluten Wahrheit, die sie nie erreichen können, immer näher zu kommen. Die Mitglieder einer solchen Gesellschaft opferten mithin ihre Würde als vernünftige Geister auf — ein Opfer, das ihnen der Staat nie ersetzen kann....

... So ein Vertrag ist ungültig, wenn er auch möglich wäre... Kein Staat hat ein Recht um irdischer Zwecke willen, seien sie auch noch so erhaben, die Menschheit um ihren Endzweck zu betrügen... Sie darf Wahrheit fordern; sie darf sie frei suchen, sie darf sie ungehindert ergreifen, wo sie sie zu finden glaubt : das ist ihr Recht... Man darf sie nicht zwingen, wider ihr Recht glücklich zu sein : denn alle das Glük, was der Staat, was die Erde ihr geben kann, ist unendlich weniger in ihrem Dasein als ein kurzer Morgentraum der Seele im Menschenalter...

Was bleibt also dem Staate für die Wahrheit zu thun übrig, — das heisst nicht soviel — wozu ist er verbunden — denn wir haben bis jezt gezeigt, dass er in Absicht ihrer zu garnichts verbunden ist, da sie unter seine Zwecke, welche blos irdisch sind, nicht gehört, sondern was darf er thun, wenn er freiwillig sich dazu entschliesst — wenn er über das, was er thun muss, noch etwas übriges thun will. Er darf sich nicht die Entscheidung über Wahrheit u. Irrthum anmassen, er darf nicht Grenzpunkte feststellen, bis wie weit die Untersuchungen gehen sollen, er darf die freie Untersuchung nie hindern, aber er darf sie durch Gelegenheiten, u. Bequemlichkeiten, die er dazu giebt, unterstützen u. beloben : er darf die Männer, die sich derselben besonders widmen, belohnen, u. ehren, insoweit er kann — Denn ihre wahre Belohnung ist unendlich mehr werth, als seine Schätze u. ihre wahre Ehre glänzender, als die Krone seines Fürsten u. dauerhafter (?) als die Pergamente seines Adels. Die natürlichen Früchte ihrer Untersuchung, insofern sie in seiner Gewalt sind, ihnen zu sichern, ist Schuldigkeit [Das heisst z. B. wenn erwiesen werden kann, dass Bücher-Nachdruck ein Raub des Eigenthums des andern ist, welches einleuchtend zu erweisen steht, so ist der Staat schuldig, den Nachdruck zu verbieten]...

CHAPITRE V

FICHTE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

A. *L'ALLEMAGNE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.*

Fichte arrivait à Zurich le cœur débordant d'un amour longtemps contenu; il avait hâte de conclure ce mariage trop différé par sa mauvaise fortune; il brûlait de pouvoir donner son nom à celle qui, depuis deux ans, lui avait temoigné une si touchante, une si constante tendresse.

Un dernier contre-temps allait cependant, une fois encore, retarder son union. Fichte était étranger, et la Suisse imposait aux étrangers qui se mariaient sur son territoire des formalités compliquées[1]. Ce fut une attente de quatre longs mois. Fichte les remplit du mieux qu'il put : en travaillant.

Il avait justement un ouvrage en train « sur un sujet qui l'attirait avec une force invincible, sur le droit naturel et le droit civil »[2]. Cet ouvrage, c'était les *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*; il l'avait commencé au moment même où il écrivait sa *Revendication pour la liberté de penser*, à Dantzig encore, chez le comte de Krockow, alors qu'il venait de relire, avec le *Traité théologico-politique* de Spinoza, le *Contrat social* de Rousseau.

Comment et à quelle occasion Fichte avait-il donc été conduit à composer ce livre? Il faut, pour le comprendre, savoir et l'enthousiasme qu'avait provoqué en Allemagne l'annonce de la

1. *Fichte's Leben*, I, I, 6, p. 156, et II. Zweite Abth., I, 9. Fichte an Kant, Zürich, d. 20. Sept. 1793, p. 154. Voir aussi *Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön*, I. Anlagen, B. 9, p. 36. Zürich, d. 20. Nvbr. 1793. « Ich lange in Zürich an; finde meine Geliebte, kann um der pedantischen Züricher Gesetze willen nicht getraut werden. »

2. *Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön*, Anlagen, B. 9. Zürich, d. 20. Nvbr. 1793, p. 36.

Révolution, et la réaction qui, devant la succession des événements et sous l'influence de quelques écrivains, s'était très rapidement produite contre les idées nouvelles.

Ce que les penseurs du XVIIIe siècle avaient prophétisé, la régénération morale et politique du monde, au nom de la Raison, et, suivant une expression de Gentz, « le premier triomphe pratique de la philosophie », la Révolution française était en train de l'accomplir sous les yeux de l'humanité stupéfaite. Un peuple tout entier se soulevait, au péril de son existence, pour proclamer les droits de l'homme; il luttait pour réaliser l'Idéal de l'humanité; il annonçait au monde le règne de la justice et de la liberté.

Plus qu'aucun pays étranger, l'Allemagne devait ressentir le contre-coup du grand drame qui se jouait à ses frontières. Et, en effet, un immense frisson la secoua jusque dans ses profondeurs. Ses poètes, ses historiens, ses penseurs furent les premiers à s'émouvoir. Leur esprit était tout plein des idées du XVIIIe siècle, idée de la liberté, idée du droit, idée de la justice, idée du progrès; ils s'enflammaient d'un noble enthousiasme pour l'humanité tout entière; volontiers leur voix eût fait écho à la proclamation qui, en 1724, avait servi d'annonce au premier numéro du *Patriote de Hambourg* : « Je suis né dans la Haute-Saxe et j'ai été élevé à Hambourg, mais je regarde le monde entier comme ma patrie, oui, comme une cité unique, et je me considère comme le parent, comme le concitoyen de tous les hommes »; et leurs mains eussent applaudi même aux paroles des publicistes qui, à la suite de Schlösser (de Göttingen), proclamaient l'égalité de tous les hommes, se passionnaient d'un beau zèle pour le peuple, pour le travailleur de la terre surtout, pour « l'homme de la nature », songeant à son instruction intellectuelle, à son éducation morale, parlant tout haut de la République comme de l'Idéal politique, dénonçant avec la dernière violence les crimes de la Monarchie, proposant aux princes, pour bien mériter de leurs sujets, le renoncement à leur trône — et cela sans même avoir à craindre les rigueurs de la censure.

Faut-il rappeler le succès qu'avait obtenu à son apparition, au début du siècle, le roman révolutionnaire du pédagogue Salzmann, *Carl von Carlsberg*, qui n'agite rien de moins que le renversement complet de l'ordre régnant par l'abolition des armées permanentes, des cloîtres, de la noblesse, de la législation des prisons? Faut-il citer les premiers drames de Schiller, tout pleins du feu révolutionnaire? Les *Brigands* (Die Räuber), où il prononce contre la société un si violent réquisitoire, la *Conspiration de Fiesque* (Die Ver-

schwörung des Fiesco zu Genua), cette « tragédie républicaine » où il glorifie la République; l'*Intrigue et l'Amour* (Kabale und Liebe) où il dénonce les distinctions de classe, les distinctions sociales et affirme en face d'elles les droits imprescriptibles de la nature, où il attaque la Constitution politique de l'Allemagne du Sud? Faut-il parler enfin de l'émotion provoquée par les nouvelles d'Amérique, par la guerre de l'Indépendance[1]?

Comment donc s'étonner du prodigieux retentissement que devait avoir, à travers toute l'Allemagne pensante, l'annonce de la Révolution française? Les poètes célèbrent les événements de France.

Dès 1789 le pasteur berlinois Jenisch compose une « Ode sur la situation présente de la France[2] ».

Le glorieux Klopstock lui-même, qui s'était jadis montré peu sympathique à la France, voudrait avoir « cent voix pour célébrer la liberté de la Gaule »; il consacre une Ode aux États généraux, « au Parlement naissant de la Gaule », où il s'excuse publiquement de ses erreurs d'autrefois, où il confesse que le fait capital du siècle ce n'est plus maintenant pour lui le génie du grand Frédéric, c'est la couronne civique de la Gaule, une couronne unique au monde[3]. Son disciple, Fr. L. von Stollberg, chante : « Il n'y a de harpe pour la patrie que la harpe de la liberté; il n'y a d'épée pour la patrie que l'épée pour la liberté. Tyrans, que vos trônes s'écroulent[4] »; et il salue la chute de la Bastille comme l'aurore resplendissante de la liberté[5] : « Ce que, comme enfant, écrit-il de Berlin, je sentais sous l'oppression de la contradiction universelle, ce que, dans mon premier poème sur la liberté, ma poésie osait s'efforcer de balbutier, s'étale aujourd'hui aux regards du peuple[6]. » Wieland, qui a noté presque jour par jour les impressions faites « sur le spectateur

1. Faut-il citer les articles enthousiastes des journaux, par ex. l'article sur l' « Idée de la liberté de l'Amérique » publié dans la *Berlinische Monatsschrift* (1783, p. 386 et suiv.).

2. Il ose écrire :

Es wanken zitternd Königsstühle
Flieht, flieht Tyrannen. Eure Throne beben
Wenn Recht und Freiheit, eure Feinde, sich erheben
Dann fürchtet Euren Lohn
Es hört's der Deutsche!

Philippson, *Geschichte des preussischen Staatswesens vom Tode Fr. des Grossen bis zu den Freiheitskriegen*, II, I, p. 4-6 et 12.

3. W. Wenck, *Deutschland vor hundert Jahren*, Leipzig, 1887, I. Bd. VII. Abschn., p. 199.

4. Philippson, *op. cit.*, II, I., p. 4.

5. Biedermann, *Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustände im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1880, II. Theil, III. Abth., Elfter Abschnitt, p. 1200. Lettre à Voss du 21 juillet 1789.

6. J. Schmidt, *Geschichte der deutschen Literatur seit Lessing's Tod.*, I, II, p. 317.

allemand par cette intéressante tragédie[1] », se réjouit d'avoir vécu jusqu'à une époque où la nation la plus cultivée de l'Europe fournit l'exemple d'une législation fondée uniquement et simplement sur les droits de l'homme, exprimant toujours dans toutes ses parties et dans tous ses articles le clair verdict de la Raison[2]. Il déclare que, s'il arrive souvent qu'un peuple maltraité pendant des siècles est à bout de patience et, prenant conscience de la supériorité de sa force sur celle de ses oppresseurs, se soulève, il est encore inédit qu'une nation obligée de faire valoir contre ses tyrans le droit de la force, en use avec tant de sagesse et uniquement pour se donner une Constitution basée sur les droits imprescriptibles de l'homme et du citoyen; il ajoute : « Voilà ce que le monde n'avait pas vu jusqu'ici, et la gloire d'avoir donné cet exemple semble bien réservée à la France[3]. »

Gœthe à son tour, le fait vaut qu'on le signale, Gœthe lui-même, non suspect cependant de tendresse pour l'esprit révolutionnaire, ne peut retenir un cri d'admiration. Il déclare que la Révolution l'a d'abord « enflammé d'enthousiasme », qu'il a cru voir alors une ère nouvelle commencer pour le monde; et dans un passage bien connu d'*Hermann et Dorothée* (Klio, das Zeitalter) il célèbre la Révolution en vers inoubliables[4].

Aux côtés de Gœthe, à Weimar où il l'a fait appeler, Herder manifeste aussi sa sympathie pour les défenseurs de la Révolution, les défenseurs de l'humanité libre; il est visiblement hostile aux émigrés et aux ennemis coalisés de la France.

Mais c'est un autre historien surtout, un historien enclin aux élans passionnés, qui épanche son cœur en termes qu'il faut reproduire :

« Le 14 juillet, à Paris, s'écrie Jean de Müller, est le plus beau jour depuis la chute de l'Empire romain. Le siècle précédent a imité la frivolité française, le siècle prochain apprendra des Français l'énergie.

1. Jaurès, *Histoire socialiste*, La Convention nationale, p. 532.
2. *N. Teutsche Merkur*, 1790, I, p. 327. Cité par Wenck, *op. cit.*, II, VII, p. 98.
3. Jaurès, *Histoire socialiste*, la Convention nationale, p. 534.
4. Denn wer leugnet es wohl, dass hoch sich das Herz ihm erhoben
Ihm die freiere Brust mit reineren Pulsen geschlagen,
Als sich der erste Glanz der neuen Sonne heranhob,
Als man hörte vom Rechte der Menschen, das allen gemein sei,
Von der begeisternden Freiheit und von der löblichen Gleichheit!
Damals hoffte Jeder sich selbst zu leben; es schien sich
Aufzulösen das Band, das viele Länder umstrickte,
Das der Müssiggang und der Eigennutz in der Hand hielt.
Schauten nicht alle Völker in jenen drängenden Tagen
Nach der Haupstadt der Welt, die es schon so lange gewesen
Und jetzt mehr als je den herrlichen Namen verdiente?

« Au prix des bourgs de quelques riches barons, au prix de la tête de quelques grands, la plupart coupables, la liberté est achetée à bon marché. Elle mettra dans les caractères une force grâce à laquelle le pouvoir politique s'accroîtra de nouveau formidablement.

« Qu'ils tombent, ceux qui tremblent, les juges injustes, les tyrans exaltés, iniques! Il convient que rois et conseillers s'aperçoivent qu'ils sont aussi des hommes[1]. »

Et les publicistes, historiens de chaque jour, entonnent le chœur à leur tour. Schlösser écrit : « Une des plus grandes nations du monde, la première au point de vue de la civilisation générale, secoue enfin le joug de la tyrannie. Sûrement les anges de Dieu ont entonné au ciel un *Te Deum laudamus* à ce sujet[2]. »

Dans le numéro de décembre de la *Minerva* on pouvait lire, sous la plume d'un correspondant, qu'il espérait bien voir encore, avant la fin du siècle, plusieurs rois mendiants auxquels, si sa fabrique de choucroute ne faisait pas faillite, il souhaitait pouvoir offrir leur repas du soir[3].

Gentz enfin, qui devait être ensuite un des ennemis les plus violents de la liberté, écrit alors à Garve :

« L'échec de cette révolution serait, à mes yeux, un des plus épouvantables désastres qui eussent jamais atteint l'humanité. Elle est le premier exemple d'une forme de gouvernement fondé sur des principes et sur un système qui se tient; elle est l'espérance et la consolation de l'humanité pour tant de maux anciens qui la font gémir[4]. »

Mais ce n'était point seulement le monde des lettres qui célébrait ainsi la Révolution française; la foule des hommes instruits, la bourgeoisie, les marchands se passionnaient pour les événements de la France, rien d'autre ne les intéressait plus.

Archenholz, l'auteur de l'*Histoire de la Guerre de Sept ans*, écrivait en 1791 dans sa *Minerva* (p. 199) :

« La Révolution française, par la puissance de son intérêt, supplante tout le reste; les meilleurs poèmes demeurent sans lecteurs; on se précipite seulement sur les journaux et sur les écrits qui apaisent l'ardeur de la soif politique[5]. »

1. J. G. Müller, *Johannes v. Müller*, S. W., 29. Theil. Biographische Denkwürdigkeiten, I. Theil, Briefe aus Mainz 1789, an seinen Bruder, 143, Aschaffenburg, den 14. August 1786, p. 222-223.
2. Biedermann, *op. cit.*, II. Theil III. Abth., Elfter Abschnitt, p. 1194.
3. Philippson, *op. cit.*, II, I, p. 17-18.
4. Fr. Carl Wittichen, *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, 1909, I. Bd., 41, Gentz an Garve, Berlin, den 5. Dez. 1790, p. 178-179.
5. Wenck, *op. cit.*, II, I, p. 2. V. *Minerva* 1791, August, p. 199.

Il se crée avec la collaboration de Campe un organe spécial des idées de la Révolution française, le *Génie du temps*[1]. Tous les journaux de Berlin, depuis le mois de juillet 1789, publient l'article « Paris » en tête de leur numéro, immédiatement après les annonces officielles[2].

Et, s'il faut en croire un écrivain de l'époque, « la chanson de Schiller »[3] et celle de Rouget de l'Isle étaient en ce temps entonnées sur le même air; on prétendait que Schiller avait transformé en *Marseillaise* son chant magnifique. L'*hymne à la joie* était devenu un hymne à la liberté[4].

On siffle au théâtre les pièces, drames ou comédies, qui flétrissent ou tournent en dérision les choses de la Révolution. Le *Journal de Vienne* rapporte que les *Cocardes* de Iffland et les *Femmes jacobines* de Kotzebüe ont été huées à Saint-Michel, au théâtre de Leipzig, et que le régisseur a été obligé de monter sur la scène pour s'excuser du choix de ces pièces[5]. Le 14 juillet 1790, anniversaire de la prise de la Bastille, Klopstock, à Hambourg, était apparu coiffé du bonnet symbolique, et ce jour-là, au dire du *Journal de Paris*, se trouvaient réunies sur la place quatre-vingts personnes : « Les femmes étaient vêtues de blanc avec des ceintures et des cocardes aux couleurs françaises. A midi trente-deux minutes, moment où le soleil devait passer sur le méridien de Paris, un coup de canon a donné le signal du commencement de la fête; on a bu à l'influence prochaine en Allemagne de l'exemple donné par la France, on a bu au renversement du despotisme. Le célèbre Klopstock, surnommé le Milton de l'Allemagne, a lu deux Odes où l'on retrouve tout l'enthousiasme du genre et le feu de la jeunesse[6]. »

Le baron de Knigge, l'un des fondateurs de l'Illuminisme, qui confirme ce récit, ajoute que tout ce qu'il y avait à Hambourg de gens enflammés pour la liberté étaient là; point de nobles (à l'exception de Knigge et du comte Dohna de Ramdov); on n'avait pas invité de valets des princes; on y avait invité par contre tout ce

1. Biedermann, *op. cit.*, p. 1211, note.
2. Geiger, *Berlin, 1688-1840. Geschichte des geistigen Lebens der preussischen Hauptstadt*, II, I, p. 43.
3. Le célèbre hymne à la joie dont le refrain est :

Enlacez-vous, millions d'hommes,
C'est le baiser universel.

4. Venedey cité par Jaurès, *Histoire socialiste*, la Convention nationale, p. 597-598.
5. *Wiener Zeitung*, 1792, I, p. 92, cité par Wenck, *op. cit.*, II, I, p. 11.
6. *Braunschweiger Journal*, 1791, I, p. 110, cité par Wenck, *op. cit.*, II, I, p. 11.

qu'il y avait à Hambourg d'Américains, d'Anglais, de Français, de Suisses[1].

A Tübingen ce fut peut-être mieux encore. On constitua un club politique où eurent lieu des débats parlementaires; entre les jeunes clubistes épris de leur beau rêve de liberté et les émigrés français, il se produisit parfois des rixes sérieuses. L'Académie universitaire, militairement organisée, eut son club aussi, son club de la liberté qui manifestait son enthousiasme pour la Révolution française en arborant les trois couleurs. Ce furent bientôt pour les élèves de l'Académie les insignes du ralliement; et il y avait cependant des nobles parmi eux. L'un d'eux, le baron Marshall von Biberstein parut à une redoute comme représentant la noblesse, avec un blason et un arbre généalogique, et ses camarades, représentant l'égalité et la liberté, le dépouillèrent de ces emblèmes. On fêta dans l'Université la destruction de la Bastille. Un buste de la Liberté fut placé sous un baldaquin entouré des bustes de Brutus et de Démosthène; et la salle retentit de discours patriotiques[2]. Deux jeunes étudiants, membres du club, sortirent pour aller, dans les environs de la ville, planter un arbre de la liberté : ils s'appelaient Schelling et Hegel[3].

A Göttingen, la plus aristocratique des Universités cependant, les étudiants, les nobles compris, chantent en chœur la *Marseillaise* et le *Ça ira*[4]. Les princes eux-mêmes participent au mouvement. On peut voir à la cour de Gotha, c'est Reichard qui le dit, une duchesse adhérer ouvertement à la nouvelle République française, placer dans sa chambre les bustes des représentants du peuple; elle avait commencé avec Bailly et La Fayette, elle devait continuer jusqu'au Directoire; l'un après l'autre ces personnages allaient ensuite se retrouver dans le cabinet de débarras pour faire place à de nouveaux favoris, absolument comme on le faisait à Paris. Le même Reichard avait, en 1792, édité un almanach de la Révolution et la même duchesse avait aussitôt souscrit à douze exemplaires. L'almanach paru, elle s'aperçut qu'il était non point favorable mais hostile à la Révolution; elle renvoya les exemplaires en masse à Reichard avec l'expression de son indignation[5].

On comprend qu'au retour d'un voyage, Gœthe, cette même année 1792, n'ait pas dissimulé ses inquiétudes.

1. Biedermann, *op. cit.*, p. 1124, cf. III. Abth., Elfter Abschn., p. 1216. Voir aussi Schmidt, I, II, p. 320.
2. Biedermann, *op. cit.*, III. Abth.. Elfter Abschn., p. 1215-1217.
3. *Ibid.*, p. 1193. — 4. *Ibid.*, p. 1216. — 5. *Ibid.*, p. 1191-1192.

« On ne paraissait pas sentir, dit-il, tout ce qu'il y aurait d'abord à perdre pour arriver à un bénéfice très problématique. Je voyais ici adorer comme des dieux les bustes de La Fayette et de Mirabeau, l'un pour ses vertus chevaleresques et civiques, l'autre pour sa pénétration d'esprit et sa puissance oratoire. Rarement l'opinion des Allemands a pareillement oscillé. Il y en a qui, étant allés en personne à Paris [1], pour entendre parler et pour voir agir les hommes importants, avaient été excités à les imiter, à la manière allemande malheureusement. Et cela juste à l'époque où le souci à l'égard de la rive gauche du Rhin se changeait en peur [2]. »

En présence d'un pareil mouvement, si profond et si général, quand son maître, l'impassible Kant lui-même, pressé de connaître les nouvelles de France, changeait, dit-on, pour la première fois de sa vie, aux yeux étonnés des habitants de Königsberg, l'itinéraire jusqu'alors invariable de sa promenade quotidienne, on peut s'étonner que Fichte à « l'esprit bouillonnant », Fichte qui, dans *la nuit d'insomnie* du 24 juillet 1788, avait, touchant l'état politique et social de son temps, jeté sur le papier les réflexions que l'on sait [3], Fichte, épris de liberté et de justice, impatient de travailler au progrès de l'humanité, ne se soit pas associé, dès 1789, de toute l'ardeur de ses convictions, à ces prodigieux événements et n'ait point participé à cet entraînement qui confondait dans le même enthousiasme toutes les classes de la société et tous les âges.

Manifestée par le triomphe de la bourgeoisie libérale et l'application des idées de cette « philosophie des Lumières » dont Fichte détestait le plat rationalisme et l'espèce d'athéisme, dont, après Lessing, il avait combattu les tendances en écrivant sa *Critique de toute révélation*, contre laquelle il avait même eu un moment la velléité de défendre les édits rendus en 1788 par le roi de Prusse, la première explosion de la Révolution semble bien ne pas l'avoir beaucoup séduit. Il est, en tout cas, remarquable que Fichte ait attendu, pour prendre parti et pour affirmer publiquement ses opinions, l'heure même où la Révolution devient populaire, démocratique, jacobine... et sanglante, l'heure où l'inspiration de Rousseau deviendra prédominante, l'heure où la plupart de ceux qui l'avaient

1. C'est ainsi que Guillaume de Humboldt était parti pour Paris, dès juillet 1789, avec Campe et Wendeborne « pour être témoin de l'émouvante victoire de l'humanité sur la domination de la force ». Philippson, *op. cit.*, II, I, p. 13.

2. Gœthe, *S. W.* 33. Bd. Jubiläums Ausgabe, Stuttgart und Berlin, *Kampagne in Frankreich*, Pempelfort, Nov. 1792, p. 159.

3. Voir ch. II, p. 62-65 ; il est intéressant de noter que Fichte fait allusion au roman révolutionnaire de Salzmann, *Carl von Carlsberg*, dont nous avons parlé.

accueillie comme une délivrance vont se détourner d'elle avec une sorte d'horreur.

C'est, en effet, en 1793 que Fichte publie ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*. Et le titre de l'ouvrage est déjà significatif par lui-même. A la date où Fichte, en philosophe qui ne séparait pas la pensée de l'action, se fait le défenseur de la Révolution et s'efforce de justifier ses principes, cette justification n'était pas inutile, elle n'était même pas sans quelques risques.

Avant Fichte des juristes et des historiens surtout avaient déjà écrit en Allemagne des ouvrages sur la Révolution dont Fichte d'ailleurs avait pris connaissance.

Un des meilleurs juristes de la Prusse, F. Klein, conseiller à la Cour et membre de l'Académie de Berlin, avait, en 1790, publié sous le titre de *Liberté et Propriété* (Freiheit und Eigenthum) un livre où il défendait, au point de vue du droit et de la philosophie, les décrets du 4 août de l'Assemblée Nationale sur la suppression des privilèges de la noblesse et des droits seigneuriaux[1].

La même année, Brandès, le condisciple de Stein à la *Georgia Augusta*, faisait paraître ses *Considérations politiques sur la Révolution française* (Politische Betrachtungen über die französische Revolution), où il déclarait qu'un changement de Constitution était devenu nécessaire en France et que la Révolution devait fatalement se produire après cette double faute de la royauté, la convocation des États généraux, et le renvoi de Necker, le seul homme capable d'opérer une réforme pacifique.

« Une révolution parut nécessaire, écrivait-il, parce que tout était mis en question, parce que chacun devait croire que les libres décisions de l'Assemblée Nationale couraient le danger le plus pressant. Il paraissait, avec beaucoup de vraisemblance, que tout était perdu pour la France, que les pires entreprises du peuple ne pouvaient faire autant de mal que ce qu'il y avait à attendre de la Cour. L'immixtion du peuple était malheureusement devenue nécessaire à ce moment pour sauver la liberté de l'Assemblée Nationale[2]. »

Et, en 1790 toujours, paraissait l'*Histoire de la Grande Révolution en France* (Geschichte der grossen Revolution in Frankreich), de Friedrich Schulz[3]. L'année suivante, Guillaume de Humboldt adressait à un ami ses *Idées sur la Constitution de l'État à l'occa-*

1. Philippson, *op. cit.*, II, I, p. 13.
2. Biedermann, *op. cit.*, II. Theil, Dritte Abth., Elfter Abschn., p. 1215-1216.
3. Geiger, *op. cit.*, II, I, 1, p. 44.

sion de la nouvelle Constitution française (Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst).

Tout en doutant qu'on pût fonder sur des principes purement rationnels une Constitution durable, Guillaume de Humboldt reconnaissait l'influence salutaire de la Révolution française sur le développement de l'humanité[1]. Et, outre bien d'autres qu'on pourrait encore citer[2], ces justifications de la Révolution, sous la plume d'écrivains comme Brandès, comme G. de Humboldt, étaient d'autant plus significatives que, conservateurs, ils déploraient, au fond, une révolution qu'ils avaient d'ailleurs reconnue inévitable.

Mais, à l'heure même où se multipliaient les apologies de la Révolution française, des voix s'élevaient pour protester contre elle. Et, parmi ces voix, il en est une dont le retentissement fut tel qu'elle faillit étouffer le bruit des autres, la voix de l'Anglais Burke.

C'est à la fin de 1790 que parurent les *Réflexions sur la Révolution de France* (Reflexions on the french Revolution). L'ouvrage avait visiblement l'allure d'un pamphlet.

Apologie, contre la Révolution, de la tradition de la continuité historique, condition essentielle de la vie collective des peuples.

Opposition du naturalisme politique et social (application à la conduite de l'État de la méthode de la nature, de l'évolution) à l'idéalisme abstrait, à la métaphysique de la Révolution française, à l'idéologie des philosophes français du XVIIIe siècle.

Tout le grand mouvement démocratique libérateur qui avait abouti à la suppression des privilèges de la noblesse et du clergé, toute la grande transformation de la propriété rabaissée à une vulgaire spéculation de la finance juive et de l'agiotage, soutenus inconsciemment par les Encyclopédistes, par les « hommes de lettres politiques », ennemis du Christianisme; à « une guerre entre les vieux intérêts de la noblesse et les nouveaux intérêts de l'argent ».

La défense de la propriété, de la grande propriété héréditaire, le mépris affiché pour l'égalité des droits, pour les revendications des intérêts de la masse.

1. A. Leitzmann, *Humboldt's gesammelte Schriften*. Berlin, B. Behrs Verlag, 1903. 1785-1795, 3 (p. 17-84). *Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Constitution veranlasst*. Aus einem Brief an einen Freund von August 1791, p. 84.

2. Girtanner, p. ex. les Nouvelles historiques et les considérations politiques sur la Révolution française (*Historische Nachrichten und politische Betrachtungen über die französische Revolution*), ou Politique et Législation, en réponse à cette question : comment prévenir le mieux possible les révolutions violentes et, quand elles éclatent, comment les guérir le plus sûrement, de Tieftrunk (*Ueber Staatskunst und Gesetzgebung. Zur Beantwortung der Frage : wie kann man gewaltsamen Revolutionen am besten vorbeugen oder sie, wenn sie da sind, am sichersten heilen?*), parus tous deux en 1791, voir Geiger, *op. cit.*, II, I, 1, p. 44.

Et, à travers tout le livre, un souffle de colère et de dérision, l'invective, la parodie[1], la caricature, tous les moyens propres à semer la haine et à jeter le discrédit sur l'œuvre de la Révolution.

Qu'un pareil ouvrage ait, dès son apparition et en Angleterre même, soulevé de véhémentes protestations et donné lieu à d'innombrables polémiques, on le devine et il suffira de rappeler ici les noms de Mackintosh et de Pain, les plus illustres adversaires de Burke[2]. Mais, en dépit des réfutations et des réponses, le livre de Burke accomplissait son œuvre : il avait donné le signal et l'exemple de la réaction; il fut accueilli par tous ceux que lésait ou qu'effrayait la Révolution comme la justification de leurs sentiments ou de leurs intérêts; dès la fin de 1792 le ton des esprits était à l'unisson de la violence de Burke. Ce n'était point d'ailleurs dans la seule Angleterre que Burke avait agi; son influence s'était vite répandue sur le continent.

B. *LES RECHERCHES SUR LA RÉVOLUTION FRANÇAISE DE REHBERG*

C'est ainsi qu'à l'exemple de Burke le conseiller Guillaume Rehberg, secrétaire intime de la chancellerie à Hanovre, publiait, en 1793, pour l'édification de l'opinion allemande, ses *Recherches sur la Révolution française, avec un compte rendu critique des ouvrages les plus remarquables parus en France à ce sujet* (Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind); et ce fut justement cet ouvrage qui provoquait Fichte à écrire, en guise de réponse, ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*; il convient donc de s'y arrêter un peu plus longuement.

Dans la préface de son livre Rehberg expliquait son dessein : porter un jugement solide et complet sur le système que les législateurs français avaient suivi. De l'aveu de ses promoteurs, la Révolution, reposant sur des principes purement rationnels (les principes établis

1. C'est Burke qui écrit : « On dit que vingt-quatre millions d'hommes doivent prévaloir sur deux cent mille. Oui, si la constitution d'un royaume est un problème d'arithmétique. »

2. George Forster, qui faisait, en 1791, dans la *Revue allemande*, le compte rendu de la littérature anglaise, après avoir montré en Mackintosh l'adversaire le plus puissant, l'adversaire victorieux de Burke, celui dont « l'œuvre inattaquable, irréfutable restait debout, honorée de l'approbation unanime de l'Angleterre », citait, parmi les adversaires du livre de Burke, Tatham Towers, Boutfield, Bather, Rostdoung, Pigott, Miss Woolstone-craft, MM. Macaulay, Graham, Hamilton, Capell Lofft, Wolsey, sir Brook Boothby, Dupont et une foule d'écrivains anonymes qui avaient tourné contre lui leurs armes avec plus ou moins de bonheur, mais toujours avec quelques succès ». Jaurès, *Histoire socialiste*, p. 742-743.

par les penseurs et les théoriciens politiques du XVIIIe siècle), ceux-ci appelaient et supportaient l'examen immédiat sans exiger la consécration du temps, un temps qui se mesurerait à plusieurs siècles; et si ces principes étaient démontrés faux, ils n'auraient, du moins, pour être réfutés, pas besoin d'une plus longue expérience[1].

Quels étaient donc ces principes? Trois systèmes sont possibles. Dans le premier, la base du droit est la sensibilité : le droit et le devoir sont alors considérés comme de pures illusions, nées de l'habitude, et la société se fonde sur une contrainte toute matérielle; dans le second, c'est l'entendement : la société est ici conçue comme une invention pure et simple de l'intelligence reposant sur des contrats explicites ou tacites; dans le troisième, c'est la raison : la société devient en ce cas l'œuvre d'une nécessité morale. C'est ce dernier système qu'ont adopté les politiques français et qui fut appliqué d'abord au commerce par Turgot, puis par Rousseau à la société civile[2].

Or, si l'on examine les principes de la Révolution, on verra que les nouveaux théoriciens du *Contrat social* ont reconnu la distinction établie par Rousseau entre la volonté de tous et la volonté générale, et que de cette confusion entre la volonté générale et la souveraineté du peuple est née l'erreur de la Révolution, dont les principes sont la négation sur terre de toute autorité, de toute loi divine et humaine, et dont la formule se résume en deux mots : ni Dieu ni Roi[3]. Rehberg s'élevait alors contre la singulière prétention des hommes de la Révolution qui, ayant imaginé une humanité chimérique, une humanité dont les membres seraient de pures Raisons, dénuées de toute passion[4], ont proclamé l'égalité des droits du citoyen qui met tout gouvernement à la merci d'une poignée de mendiants capables d'intimider l'Assemblée Nationale[5], la liberté de croyance qui est une utopie pleine de dangers pour l'État[6], la liberté de la presse qui corrompt le peuple dans ses moelles et le rend impossible à gouverner[7]. Il déplore les résultats auxquels ces principes et ces mesures ont abouti, la destruction de tous les senti-

1. A. W. Rehberg, Geheimer Canzleysecretair in Hannover, *Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind.* Hannover und Osnabruck, bey Christian Ritscher, 1795, Vorrede, p. 9-12.

2. *Ibid.* Erster Abschnitt. Von den höchsten Principien des Systems welches in Frankreich herrschend geworden ist, p. 1-5.

3. *Ibid.*, p. 7-9.

4. *Ibid.*, p. 16.

5. *Ibid.* Dritter Abschnitt. Von der neuen Verfassung des Reichs, p. 122.

6. *Ibid.*, p. 125. — 7. *Ibid.*, p. 126.

ments sur lesquels reposent d'ordinaire les États, sentiment du devoir, respect des chefs, soumission à leur volonté [1].

Rehberg refusait donc de reconnaître que le droit d'un peuple à changer sa Constitution fût un droit inaliénable, qu'il fût permis à un peuple de transformer le gouvernement choisi? Il refusait aussi d'accepter la théorie révolutionnaire de la propriété; ce qui dépend de notre raison, l'usage de notre liberté, ne crée pas l'objet, tout au plus le façonne-t-il; donc la propriété ne peut jamais se prouver que par des arguments tirés de la forme, non de la matière des choses; or il n'y a pas de forme en dehors d'une matière et ainsi les principes *à priori* sont inapplicables au monde.

Ces principes sont purement formels, leur application à l'objet exige le recours et la conformité à l'expérience [2]. De plus, si l'on considère le sol comme la matière même de la propriété et si personne, en droit naturel, n'est propriétaire de la matière, personne n'est propriétaire du sol; personne, sinon l'État, de qui seul nous pouvons tenir sa propriété.

Il faut aller plus loin encore : l'idée qui est à la base de tout le système, l'idée de la liberté métaphysique, ne suffit pas à la politique, elle est quelque chose de tellement idéal qu'on n'en voit plus d'application immédiate possible [3].

Au fond, il en est du système politique déduit des lois de la pure Raison et de son application à la société comme des mathématiques pures dans leur application à la nature; elles posent un Idéal vers lequel tend le monde réel et qu'il n'exprime jamais qu'approximativement [4].

Le principe de l'égalité civile des hommes est-il mieux justifié que celui de la liberté? Mais d'égalité il n'y en a chez tous les hommes que dans leur rapport avec Dieu. Au point de vue civil, il n'y a pas d'égalité humaine, il n'y a pas d'État qui ait jamais été fondé sur les droits universels de l'homme; il n'y en a point qui jamais puisse l'être [5], car les États ont non pas une origine purement rationnelle, mais une origine tout historique et empirique qui explique assez l'inégalité des droits, et il est absurde de dire, avec Rousseau, que les hommes comme les bêtes naissent égaux [6]. Les Constitutions,

1. A. W. Rehberg, *op. cit.*, p. 162-172. — 2. *Ibid.*, Erster Abschnitt, p. 12 et suiv. — 3. *Ibid.*, p. 16-17. — 4. *Ibid.*, p. 18-19.

5. *Ibid.* Zweiter Abschnitt. Von dem Grundsatze der bürgerlichen Gleichheit aller Menschen, und von dem darauf gegründeten Rechte des Volkes sich eine Staatsverfassung nach Willkühr zu geben, p. 44 et suiv.

6. De cette inégalité des droits que l'histoire justifie, Rehberg concluait la pérennité des privilèges (Il y a une noblesse de droit), l'obligation pour les derniers

loin d'avoir pour modèle un Idéal invariable, sont aussi diverses que les pays et que la nature des choses; on le verra bien par l'échec auquel est infailliblement voué l'essai fait en Amérique de construire de toutes pièces une Constitution rationnelle; qu'on attende quelques siècles, qu'on attende que ces immenses territoires encore libres aient trouvé des possesseurs, et l'on verra se reformer des classes héréditaires tout aussi exclusives que les anciennes, celles des propriétaires et des fermiers [1]. On allègue, pour défendre la Révolution, l'usurpation des privilèges; mais on oublie que les biens primitivement usurpés ont été façonnés ensuite pendant des siècles par leurs propriétaires et que la Révolution elle-même reconnaît pour chacun le droit au fruit de son travail [2]. On allègue encore que la Révolution est justifiée parce qu'elle a été faite par le peuple entier. Mais qu'est-ce que le peuple entier, comment a-t-il manifesté sa volonté? Qui, dans le peuple, avait le droit de voter et d'où vient le droit de souveraineté conféré à tous ceux qui ne l'avaient pas et n'avaient pas à le revendiquer, ne possédant ni l'intelligence, ni la raison, ni la moralité suffisantes? Comment la foule des ignorants déciderait-elle des choses qu'elle ne connaît pas? Et quelle hyperbole de dire que la nation a voulu la Révolution! Quelques mécontents, quelques énergumènes soit; mais les autres, la foule des gens obscurs, qui a entendu leur voix [3]?

Le livre se terminait par des considérations sur la destruction des privilèges héréditaires de l'Église et de la noblesse, au nom de l'égalité des citoyens. A l'égard de l'Église cette destruction était l'aboutissant de la philosophie matérialiste, athée, jouisseuse du XVIIIe siècle, favorisée par le fanatisme aveugle et par la dissolution morale du clergé qui soulevèrent contre lui les penseurs; elle était aussi une conséquence de la séparation du domaine politique et du domaine religieux exigée par la nouvelle Constitution. Pour sa part, Rehberg se déclarait partisan non sans doute de la prépondérance de l'Église romaine et de la papauté sur l'État, mais d'une sage alliance du « trône et de l'autel » [4]. Quant à la noblesse de France spécialisée dans la caste militaire, du jour où le contrat de protection qui liait

héritiers de remplir les engagements contractés par leurs aïeux, fût-ce un million d'années auparavant, sous l'empire de la nécessité.

1. A. W. Rehberg, *op. cit.*, p. 54-59.
2. *Ibid.*, p. 62-65.
3. *Ibid.*, p. 69-77.
4. *Ibid.* Vierter Abschnitt. Von der Zerstörung der alten Stände des Reiches als der nothwendigen Bedingung einer neuen dem Systeme allgemein bürgerlicher Gleichheit gemässen Staatsverfassung, p. 177-189.

le paysan au noble fut rompu, du jour où le paysan dut participer à la défense du territoire, les privilèges héréditaires dont elle jouissait n'étaient plus justifiés et Rehberg en reconnaissait l'iniquité[1]; il n'admettait point cependant la disparition de la noblesse en tant que classe; il souhaitait la création d'une nouvelle noblesse, une noblesse du mérite, qui permît au roi d'élever aux plus hautes fonctions des hommes que leur naissance ne désignait pas pour ces charges, sans croire d'ailleurs que les titres ainsi conférés pussent jamais égaler ceux de l'ancienne noblesse qui était la noblesse de droit[2].

Mais si, dans une certaine mesure, Rehberg faisait aux critiques adressées à l'Église et à la noblesse leur part, il déclarait expressément qu'en les expropriant de leurs biens sans compensation la Révolution avait commis une véritable spoliation. Elle avait agi au mépris de toute justice et de toute loi, en violation de ces fameux droits de l'homme qu'elle ne cessait d'invoquer, elle avait agi, en ce qui concernait spécialement l'Église, sans souci de la situation faite aux religieux, purs contemplatifs incapables de rentrer d'emblée dans la classe des travailleurs, sans souci des œuvres qu'ils entretenaient, de la volonté des testateurs dont ils avaient hérité, sans souci même du danger que pourrait faire courir à l'État un clergé composé d'un troupeau de moines mendiants disciplinés conformément au système de l'Église romaine[3].

L'ouvrage de Rehberg arrivait à son heure : l'enthousiasme qu'avait suscité l'annonce de la Révolution dans la société allemande était vite tombé; les événements qui se déroulaient alors en France excitaient l'indignation de ceux qui avaient d'abord chanté les louanges des révolutionnaires. Pour la plupart, à l'exemple de Klopstock, ils confessaient tour à tour ce qu'ils appelaient maintenant « leur erreur ».

Rares étaient ceux qui, devant le flot toujours montant de la réprobation presque universelle, osaient rester fidèles à leur foi première; pour demeurer partisan de la Révolution il fallait braver l'opinion.

C. LES CONTRIBUTIONS DESTINÉES A RECTIFIER LES JUGEMENTS DU PUBLIC SUR LA RÉVOLUTION FRANÇAISE DE FICHTE.

Quelqu'un eut cependant cette audace et ce courage, quelqu'un entreprit de répondre aux théoriciens de la contre-révolution. Tout ému encore des mesures de réaction dont il avait été lui-même la victime et que la peur de la Révolution dictait à certains gouvernements d'Alle-

1. A. W. Rehberg, *op. cit.*, p. 232-239. — 2. *Ibid.*, p. 250-252 et p. 62-65. — 3. *Ibid.*, IV, p. 194-205 et 246.

magne, tout plein des idées de Rousseau qu'il venait de relire, le jeune auteur de la *Revendication de la liberté de penser auprès des princes qui l'ont opprimée jusqu'alors* saisit l'occasion que lui fournissait le succès du livre de Rehberg pour reprendre la plume et pour défendre devant le monde l'œuvre de la Révolution, tant décriée et honnie depuis le triomphe des jacobins. En la défendant non pas dans l'entraînement de la passion politique, non pas avec un enthousiasme si proche de la haine — l'événement venait de le trop prouver — mais comme philosophe, au nom des principes mêmes de la Raison, Fichte ne faisait d'ailleurs que réaliser, sous une autre forme, le rêve, ancien déjà de plus de quatre ans, de sa nuit sans sommeil du 24 juillet 1788. Il écrivait « le livre qui devait montrer la perdition totale des gouvernements et des mœurs du temps, en exposer les conséquences nécessaires, établir les fondements d'un gouvernement et de mœurs meilleures avec les moyens d'y parvenir[1] ».

Seulement le livre n'était plus un roman imaginaire, c'était l'expression d'un drame vécu, c'était toute la philosophie de la Révolution.

Cependant, chez Fichte, la théorie était inséparable de l'action, le penseur était avant tout un lutteur; et la méthode qu'il emploie pour exposer ses principes — méthode qu'il inaugure ici, mais qui lui deviendra bientôt habituelle et lui inspirera peut-être ses plus éloquents discours ou ses plus belles pages — c'est la polémique. Il présente son ouvrage comme des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, comme une réfutation vivante et actuelle d'un des plus récents adversaires de la Révolution, de Rehberg, dont, la division même des matières le prouve, il suit le livre pas à pas. Réfutation, au nom de la Raison souveraine, de l'empirisme historique comme règle du jugement dans l'établissement du principe de la Constitution; défense de la théorie du *Contrat social* comme expression de la souveraineté du peuple, représentant la volonté générale; réfutation des objections faites à l'inaliénabilité et à la souveraineté de la Raison et de la volonté générale prises pour fondement du pacte social; défense, au nom de cette souveraineté, du droit de la Révolution; réfutation de la thèse suivant laquelle les privilèges de la noblesse et du clergé sont des privilèges usurpés; défense, au nom de l'égalité

1. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L.*, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1902, Beilagen. 6. *Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht* p. 12* et suiv.

naturelle et civile des hommes, de leurs droits à posséder le fruit de leur travail et à s'élever à toutes les fonctions publiques dans la mesure de leur mérite; réfutation de la thèse que les biens du clergé sont des acquisitions légitimes, que l'alliance de l'Église et de l'État est salutaire; défense, au nom de la liberté de penser, des principes du *Contrat social*, de la politique religieuse de la Révolution.

Réfutation directe et parfois si violente qu'elle soulève la protestation de Gentz [1] le jour où il rend compte des « *Contributions* » de Fichte dans le *Journal littéraire universel d'Iéna*.

« A personne, écrit-il, on ne reprochera de chercher à expliquer ou à fortifier son raisonnement par la réfutation des thèses de son adversaire, encore moins quand il attaque et condamne, sans égard aux personnes, des systèmes qu'il tient pour dangereux et funestes. Mais, sans y être contraint par les circonstances, sans aucun profit pour la chose même, attaquer délibérément et méchamment un autre savant dans un livre consacré à des recherches philosophiques, l'attaquer avec une fureur que ne pourraient expliquer les passions les plus violentes, avec une sévérité qui n'est guère convenable pour un anonyme, l'attaquer comme l'ennemi personnel le plus mortel cela ne peut, dans le monde où l'on écrit, devenir une maxime universelle [2]. »

Les *Contributions* de Fichte parurent en deux fois, à quelques mois d'intervalle, entre les dernières semaines de son séjour à Dantzig et les débuts de son retour en Suisse. La première brochure, un simple essai, disait l'auteur, s'arrêtait à la moitié du premier livre; elle comprenait l'introduction sur les principes d'après lesquels il faut juger la Révolution et les trois chapitres sur le droit du peuple à changer sa Constitution politique, sur le plan de l'ouvrage et sur la question de savoir si le droit de modifier la Constitution pouvait être aliéné par un contrat de tous avec tous (par le contrat social); et cela correspondait aux premières divisions

1. C. Wittichen, *Briefe von und an Gentz*, 1910, II, 38. Gentz an Brinckmann, Berlin, den 18. Nov. 1793, p. 42 et note; 46, Undatiert, Friedrichsfelde, Mai 1794, p. 47.

2. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n° 153, 7 mars 1794, Gentz fait allusion à certains passages comme celui-ci : « Ce n'est, écrivait Fichte, ni un plaisir ni un honneur d'entrer en lice contre un écrivain auquel la nature a refusé le talent d'être ce qu'il voudrait bien être, un éblouissant sophiste, et qui par la pensée et l'expression appartient à la dernière classe des auteurs, à celle qui précède immédiatement les folliculaires; et je n'aurais certainement pas entrepris ce travail ingrat si cet auteur, par son ton tranchant, ne paraissait avoir obtenu d'être classé par quelques lecteurs bénévoles dans la première catégorie des écrivains allemands. » (Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Beiträge*, Fünftes Kap., p. 220).

du livre de Rehberg. A la fin de ce chapitre l'auteur déclarait « déposer la plume pour la reprendre s'il trouvait que son travail n'avait pas été inutile et si le public répondait une fois en fait au reproche qu'on lui adressait si souvent de ne pas être encore mûr pour des recherches de ce genre ».

Le public répondit, et le livre fut achevé par trois nouveaux chapitres, sur les classes privilégiées en général par rapport au droit de révolution, sur la noblesse par rapport au droit de révolution, sur l'Église par rapport au droit de révolution; c'était la réponse aux derniers chapitres du livre de Rehberg.

*
* *

Les adversaires de la Révolution appartiennent, selon Fichte, à deux catégories de gens, les hommes que caractérisent leur « antipathie pour toute indépendance de la pensée, le sommeil de l'esprit et son impuissance à suivre même une courte série de raisonnements, les préjugés et les contradictions qui se sont répandus sur tous nos fragments d'opinion »; et les hommes que caractérisent « l'effort pour qu'on ne dérange rien à leur douce existence, l'égoïsme paresseux ou insolent, la peur de la vérité ou la puissance de fermer les yeux quand sa lumière vous contrarie[1] ».

Or « contre le dernier de ces maux, il n'y a sans doute point de remède. Celui qui craint la vérité comme son ennemie, celui-là saura bien se garer d'elle. Elle a beau le suivre dans tous coins et recoins où se cache son horreur de la lumière, il trouvera toujours un nouvel abri dans le tréfonds de son cœur. Quiconque a besoin d'une dot pour épouser la beauté céleste n'est pas généralement digne d'elle, mais contre le premier mal, contre les préjugés et l'inertie de l'esprit, il y a un remède : l'instruction et l'aide d'un ami[2] ».

Et Fichte voulait être cet ami pour celui qui souffrait de ce mal; c'est la raison, dit-il, pour laquelle il écrivait ces feuilles[3]; il s'agissait, non d'imposer à ses lecteurs *ce qu'il croyait* être la vérité, mais de solliciter leur réflexion et de faire qu'ils essayassent de s'en convaincre eux-mêmes; car il n'y a de vérité, même dans un Évangile divin, que pour celui qui l'a faite sienne. L'écrivain qui

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, Vorrede, p. 41. Pour les citations la traduction Barni nous a servi de base.
2. *Ibid.*, p. 41-42. — 3. *Ibid.*

connaît et aime son devoir a pour but d'amener le lecteur non pas à croire aux opinions qu'il professe, mais seulement à les examiner, et tout son enseignement doit tendre à réveiller l'indépendance de la pensée; autrement, en lui offrant le plus beau de ses dons, il fait à l'humanité un dangereux présent[1].

C'est dans cet esprit que Fichte abordait le grand problème de la légitimité de la Révolution. Mais il fallait d'abord résoudre une question préalable : quelle méthode employer? Jusqu'à présent on avait prétendu — et c'était le cas de Rehberg — juger la Révolution soit à l'aide de raisons tirées de l'expérience, par l'histoire, soit à l'aide d'un principe utilitaire, par ses conséquences; et l'on tournait en dérision ceux qui prétendaient la juger à l'aune de la Raison. Or l'histoire se borne à constater les faits présents ou passés; elle ne saurait prescrire sa loi à l'avenir; l'intérêt est aussi particulier et aussi variable que les peuples et les temps. Il faut donc renoncer à chercher dans l'expérience ou dans l'utile le critère de nos jugements de valeur. Seule la Raison peut fournir une règle objective, seule aussi elle est le sanctuaire de la loi morale, de la loi qui, sans égard à ce qui est ou peut être, commande la réalisation de ce qui doit être. C'est donc son tribunal seul qui décidera de la légitimité de la Révolution[2].

Une pareille décision implique une détermination préalable du Contrat social, de l'Etat. Dans cette détermination Fichte s'inspire ouvertement de Rousseau qu'il vient de relire, de Rousseau dont il a reconnu l'influence sur la *Critique* de Kant, de Rousseau en qui aussi il aperçoit le principal maître de la Révolution française.

Or Fichte trouve chez Rousseau d'abord l'idée d'un état de nature avec une liberté primitive et inaliénable, l'idée que « renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs », « qu'il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout », qu' « une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme; et que c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute la liberté à sa volonté[3] ».

Il y trouve, en second lieu, l'idée que cette liberté, d'essence au fond morale, est à la base de la constitution civile. L'idée du fameux *Contrat social* de Rousseau, c'est l'idée d'une forme d'association qui exprime et qui assure le respect de la liberté.

1. Fichte *S. W.*, VI. Bd. *Beiträge*, p. 42-44. — 2. *Ibid.* Voir Einleitung, I, 47 et suiv., part. 47-61.
3. Rousseau, *Contrat social*, livre I, chap. IV. De l'esclavage.

En droit, l'existence de la société ne peut être fondée sur l'aliénation de la liberté, sur l'esclavage :

« Ces mots *esclavage* et *droit* sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours insensé : *je fais avec toi une convention toute à ta charge, et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira et que tu observeras tant qu'il me plaira* [1].

« Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous; la folie ne fait pas droit. [2] »

L'existence sociale étant reconnue nécessaire à la conservation des individus, il s'agit donc, d'après Rousseau, de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant [3] ».

Or c'est précisément cette condition que réalise le contrat social. Il assure l'égalité parfaite des citoyens par « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté », il exclut par là même toute tentative de domination de l'un sur les autres, tout retour à l'esclavage, il procure la liberté entière, puisque chacun en se donnant à tous ne se donne à personne, « puisque chacun est souverain dans la mesure même où il est sujet », puisque la communauté sociale, « la mise en commun de toute sa personne et de toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale [4] », soustrait précisément l'individu aux caprices des volontés particulières : toutes ces volontés individuelles s'intègrent et se neutralisent dans une volonté en laquelle tous sont un.

En troisième lieu, Fichte trouve dans le *Contrat social* l'idée que « la souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même, le pouvoir pouvant bien se transmettre, mais non pas la volonté [5] »; que « le souverain, n'ayant d'autre force que la puissance législative, n'agit que

1. Rousseau, *Contrat social*, livre I, chap. IV. De l'esclavage.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, I, chap. VI. Du pacte social.
4. *Ibid.*, livre I, chap. VI.
5. *Ibid.*, livre II, chap. I.

par les lois; et les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé[1] ».

En quatrième lieu, l'idée que si « la puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui... la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine, parce que cette puissance ne consiste qu'en actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois... qu'il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale », un gouvernement, c'est-à-dire « un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique[2] ».

Mais en même temps l'idée qu' « à l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce que où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant[3] », que « ces assemblées périodiques sont le seul frein aux tentatives du gouvernement pour usurper l'autorité souveraine, qu'elles ont qualité pour trancher ces deux questions qui ne peuvent jamais être supprimées : « la première : *s'il plaît au souverain de conserver la présente forme du gouvernement*; la seconde : *s'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés* ».

« Qu'enfin il n'y a dans l'état aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social, car si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu[4] »; que chacun peut renoncer à l'État dont il est membre et reprendre sa liberté naturelle et ses biens en sortant du pays[5]; que « si donc, lors du pacte social, il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris; que ce sont des étrangers parmi les citoyens et que, quand l'État est institué, le consentement est dans la résidence; habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté[6]. »

1. Rousseau, *Contrat social*, livre III, chap. XII. — 2. *Ibid.*, livre III, chap. I. Du gouvernement en général. — 3. *Ibid.*, livre III, chap. XIV. — 4. *Ibid.*, livre III, chap. XVIII, fin. — 5. *Ibid.*, livre III, chap. XVIII, fin. — 6. *Ibid.*, livre IV, chap. II.

Tel est l'enseignement que Fichte a puisé chez Rousseau, il en est et il en restera sa vie entière profondément pénétré. Toute sa théorie de l'État ne sera plus tard qu'un ingénieux et pénétrant commentaire du *Contrat social.* Pour le moment, à la lumière de ces principes, il aborde et va résoudre le problème politique posé par la Révolution française. Il en appelle, dès les premiers mots de son premier chapitre, de Rousseau mal compris à Rousseau bien compris, il proteste contre ceux qui, comme Rehberg, prêtent à Rousseau l'affirmation que toutes les sociétés civiles se fondent, *dans le temps*, sur un contrat; ceux qui parlent ainsi ne connaissent Rousseau que par ouï-dire et montrent qu'ils n'ont pas lu le *Contrat social.* Rousseau n'a jamais parlé du *fait*; il est trop clair que toutes les constitutions politiques sont l'œuvre non d'une délibération réfléchie et d'un libre consentement, mais du hasard et de la violence; que toutes se fondent sur la supériorité de la force. Rousseau a parlé du Droit; et c'est du Droit qu'après lui et d'après lui Fichte va parler.

Or on peut démontrer qu'*en droit* toute société civile doit reposer sur un contrat, explicite ou tacite, de tous ses membres, et que ce contrat est essentiellement révocable, que toute constitution est modifiable[1].

Le contrat étant, en effet, l'acte même de la liberté, si la liberté est inaliénable et inviolable, antérieure et supérieure à toute législation — elle exprime en l'homme la *loi* même, la loi morale qui est aussi la loi primordiale, l'*état de nature*[2] — il s'ensuit que toute Constitution doit admettre la possibilité du changement, condition de tout progrès; celle qui considère le contrat social comme immuable[3], ainsi que le veut Rehberg, tend au fond à « l'esclavage de tous en vue de la liberté d'un seul », « à la souveraineté illimitée au dedans, au despotisme universel au dehors » — ce qui est, suivant Fichte, l'essence de toute monarchie — et il faut qu'elle soit changée[4].

« La clause qui déclarerait le contrat social immuable serait dans la contradiction la plus flagrante avec l'esprit même de l'humanité. Dire, comme le voudrait le conseiller de la chancellerie du Hanovre : « je m'engage à ne jamais rien changer ni laisser changer à cette constitution politique », reviendrait à dire : « je m'engage à n'être plus un homme et, autant qu'il dépendra de moi, à ne pas souffrir

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Beiträge*, I. Buch., I. Kap., p. 81. — 2. *Ibid.*, p. 82-87. — 3. *Ibid.*, p. 86-87. — 4. *Ibid.*, p. 94 et 101.

que quelqu'un le soit; je me contente du rang d'animal savant; je m'oblige et j'oblige tous les autres à en rester au degré de culture où nous sommes parvenus ».

« A l'exemple des castors qui bâtissent aujourd'hui exactement comme leurs ancêtres d'il y a mille ans, à l'exemple des abeilles qui disposent aujourd'hui leurs alvéoles exactement comme les abeilles d'autrefois, nous voulons que notre façon de penser, que nos maximes théoriques, politiques et morales restent dans mille ans pour nos descendants ce qu'elles sont aujourd'hui! Et si un engagement de ce genre avait été pris, serait-il valable?

« Non, homme, il ne t'était pas permis de promettre une pareille chose; tu n'as pas le droit d'abdiquer ton humanité. Ta promesse est contraire au droit et, par conséquent, sans valeur légale[1].... Jésus et Luther, génies sacrés, génies tutélaires de la liberté, vous, qui, dans les jours de votre abaissement, vous précipitant avec une force de géants sur les fers qui enchaînaient l'humanité, les avez saisis, jetez, du haut des sphères que vous habitez, un regard sur votre postérité et réjouissez-vous à la vue des semences déjà levées et qui déjà se balancent au vent. Bientôt le troisième, celui qui acheva votre œuvre, celui qui brisa les dernières et les plus fortes chaînes de l'humanité, sans qu'elle le sût et peut-être sans qu'il le sût lui-même, sera réuni à vous. Nous le pleurerons, mais vous lui marquerez avec joie la place qui l'attend dans votre société, et le siècle qui saura le comprendre et l'exposer vous en remerciera[2]. »

Le droit au changement à l'intérieur d'une constitution donnée est un droit imprescriptible. Mais comment, en fait, ce droit peut-il s'appliquer? Il semble que, le Contrat social étant l'œuvre de la volonté générale, un changement de la constitution implique le consentement de tous; toute modification — si minime qu'elle fût — impliquerait donc que chaque membre y donnât d'abord son adhésion formelle. La condition serait en fait irréalisable. Cependant, si l'on approfondit la nature du contrat, cette difficulté ne paraît pas insurmontable.

Toute constitution reposant sur le consentement explicite ou tacite des membres de la Cité, il est, en effet, toujours loisible à l'un d'eux de dénoncer, à un moment donné, le contrat soit par une déclaration expresse, soit par un refus d'obéir aux lois. Alors, entre cet individu et le reste de la société, le pacte est rompu, le seul rapport qu'il y ait entre lui et les autres, est le rapport de nature, la

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Beiträge*, I. Buch., I. Kap., p. 103-104. — 2. *Ibid.*, p. 104-105.

seule loi qui leur soit encore commune est la loi morale; aux termes de cette loi, celui qui dans un contrat reprend sa liberté alors que l'autre partie a fidèlement exécuté le pacte, doit une réparation pour le dommage qu'il lui cause[1]. Mais dans le cas présent l'État étant celui auquel serait causé le dommage, la réparation, cela est visible, pourrait être telle qu'en fait l'individu ne pût jamais reprendre sa liberté; son droit ne serait plus qu'une fiction.

Il y a deux choses, dit-on, et c'est toujours la thèse de Rehberg que Fichte vise, dont nous sommes redevables à l'État, la propriété et l'instruction. Qui, en apparence au moins, institue les contrats grâce auxquels deviennent possibles l'acquisition ou la transmission des biens? L'État. Qui organise et répand l'instruction? L'État; mais, prenons-y garde, ce n'est là qu'une apparence. La propriété? Ce n'est point l'État qui la crée, qui la donne; la propriété n'est pas de droit *civil*, elle est de droit naturel. Du seul fait de son existence l'homme est obligé par la loi morale de trouver dans l'exercice de son activité, dans son travail, les moyens de vivre, par suite de s'approprier certains objets nécessaires à sa subsistance et à son entretien (par exemple la terre pour en faire sortir les fruits ou certains produits naturels pour les façonner à son usage).

Ainsi c'est le travail, la mise en œuvre et en valeur des choses, qui nous confère sur elles un droit de propriété; nous avons un droit d'appropriation sur la matière brute (possibilité morale) et un droit de propriété sur la matière modifiée par nous (réalité morale et physique); et la chose appartient légitimement à l'auteur de la dernière forme, de la dernière modification. Si nous voulons soit façonner la chose à notre tour, soit en user, il faut que nous passions avec lui un contrat de travail ou un contrat de vente, à moins qu'il ne nous donne cette chose.

Quant à la matière brute, à la matière non façonnée (terre ou produit naturel), elle n'est la propriété de personne, et pas plus de l'État, comme le soutient Rehberg, que des individus; elle est un objet de propriété possible pour ceux qui la façonneront. De là suit que, dès qu'un homme disparaît du monde des phénomènes, il y perd ses droits, sa propriété redevient comme de la matière brute, car personne n'est plus possesseur de sa forme; l'humanité tout entière est la légitime héritière de chaque mort, car l'humanité tout entière a un droit d'appropriation sans limites sur tout ce qui n'a pas de possesseur. C'est ainsi que la nature a pris soin de rappeler

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Beiträge*, I. Buch., III. Kap., p. 105-116.

peu à peu de la scène les anciens possesseurs pour faire place à ceux qu'elle engendre ensuite[1].

En second lieu l'État ne confère pas davantage la propriété dans le cas où son acquisition, sa transmission sont réglées par les lois civiles; il se borne à les garantir. C'est donc seulement la garantie, la protection de l'État que perdra l'individu en dénonçant le contrat civil, mais cette rupture ne pourra jamais donner lieu de sa part à un dédommagement; « toute propriété que nous avons acquise dans l'État et qu'il a protégée pour nous demeure justement nôtre alors même que nous sortons de l'État[2] ».

Reste l'instruction, la *culture*. « Si terrible que fût le premier procès, dit Fichte, celui-ci l'est encore bien davantage. Si l'on nous avait entièrement mis à nu comme on nous en menaçait, et qu'on nous eût chassés de la terre et de la mer, nous aurions peut-être trouvé un moyen de nous échapper dans l'air; là du moins il nous eût été loisible d'exister tranquilles, mais pour nous enlever toutes nos habitudes de corps et d'esprit, il n'y a pas d'autre moyen que de nous frapper la tête avec un grand marteau[3]. »

D'abord la culture n'est pas telle qu'elle puisse se donner comme une chose; elle suppose l'activité spontanée du sujet et, loin que nous la *recevions*, il faut plutôt dire qu'elle est l'œuvre propre de chacun de nous. Il est donc faux que nous en soyons redevables à un tiers. Allons plus loin, il ne peut y avoir dette envers l'État que là où il y a eu contrat civil. Or quel est le contrat civil dont l'objet soit la culture humaine? Il n'y en a pas et il ne saurait y en avoir un, car un pareil contrat serait contradictoire, il impliquerait de la part de l'État une promesse qu'il ne peut tenir : celle d'une élévation spirituelle de la personne, élévation qui ne dépend pas seulement de lui et qu'il ne peut par conséquent garantir — et de son côté l'individu prendrait un engagement qui serait une abdication de sa dignité d'homme, car ce serait l'aliénation de sa liberté, l'engagement de ne jamais revendiquer, en face de l'État, son autonomie spirituelle, d'obéir à l'État, même envers et contre sa propre conscience. Ainsi, la culture pas plus que la propriété ne comporte de réparation vis-à-vis de l'État; ce qui est vrai seulement, c'est que nous devons notre culture à l'humanité passée; et c'est envers l'humanité tout entière que nous acquittons justement notre dette en travaillant au progrès de l'humanité future[4].

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Beiträge*. I. Buch., III. Kap., 126-127. — 2. *Ibid.*, III. Kap., p. 117-136, partic. p. 118, 120, 124 à 127, 128, 136. — 3. *Ibid.*, p. 136-137. — 4. *Ibid.*, I, p. 137-148.

Chacun est donc libre — sous la seule garantie du droit naturel — de rompre le lien qui l'unit à l'État[1], libre de s'associer, pour contracter un nouveau pacte civil, avec ceux qui en seraient déjà sortis. Et c'est la naissance d'un nouvel État, c'est une révolution partielle[2]; révolution parfaitement légitime, puisque la dénonciation d'un contrat, la conclusion d'un autre contrat sont des droits inaliénables de la personne humaine.

Sans doute on se heurte ici à l'objection tirée du danger de l'existence d'un État dans l'État; mais Fichte répond *qu'en droit* ce danger ne saurait légitimer la prescription d'un droit inaliénable; et *qu'en fait* cette coexistence d'un État ou d'États dans l'État se trouve réalisée sans même que les gouvernements s'en préoccupent[3].

Il en cite plusieurs exemples. Premier exemple, les Juifs qui, alors exclus de la société civile, avaient leurs lois, leur droit, leur constitution propre et formaient, au sein de l'État, un véritable État organisé; les Juifs, moins redoutables par cette constitution que par leur esprit d'exclusivisme, de haine même à l'égard des non-Juifs et que par leur morale, distincte de la morale commune. A ces Juifs d'ailleurs Fichte reprochait précisément leur répugnance et leur mépris pour toute civilisation étrangère à leur tradition, à leur esprit, pour toute civilisation qui n'admet pas la supériorité de leur élection d'origine, et, à l'encontre des hommes de la Révolution, il prétendait leur refuser, non les droits naturels qui sont l'apanage de tous les hommes, mais les droits civils, « à moins qu'on ne leur coupât la tête pour en mettre une autre où il n'y eût plus aucune idée juive ». Fichte se pique pourtant d'éloigner de lui le « souffle empoisonné de l'intolérance ». Ne déclare-t-il pas, en effet, que le Juif qui, malgré les retranchements solides, on pourrait même dire infranchissables qu'il trouve devant lui, arrive jusqu'à l'amour universel de la justice, des hommes et de la vérité, est un héros et un saint[4]?

Second exemple : le soldat « qui a formé, au milieu des monarchies militaires, un État presque aussi effrayant ». Par l'effet même de ce qui rend sa profession si dure, par la rigueur de la discipline et des lois qui s'y attachent, lois inscrites avec du sang, le soldat place sa gloire dans sa dégradation et il trouve d'ailleurs un dédommagement à toutes les charges de son état dans l'impunité assurée à ses attentats contre les bourgeois et les paysans. Ce soldat, qu'il traite de grossier personnage, de demi-barbare, Fichte estime que son

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Beiträge*, I. Buch., III. Kap., p. 147. — 2. *Ibid.*, p. 148. — 3. *Ibid.*, p. 148-149. — 4. *Ibid.*, Note de la p. 150 et p. 149-150.

uniforme lui donne une supériorité incontestable sur le paysan craintif, terrifié de toutes les manières, trop heureux de pouvoir supporter ses tracasseries, ses injures, ses offenses sans être roué de coups et traîné devant son digne commandant. Quant au jeune officier, Fichte affirme que, s'il a plus d'ancêtres, il n'a pas plus de culture et s'imagine que la dragonne de son épée l'autorise à traiter de son haut, à railler, à insulter et à frapper le marchand, l'honorable savant, l'homme d'État émérite[1].

Fichte appuyait son jugement non sur un plus ou moins grand nombre d'exemples, mais sur des principes. Quand une profession est soustraite au tribunal commun, quand elle se trouve remise à la juridiction d'un tribunal particulier; quand les lois de ce tribunal sont très différentes des lois universelles de toute moralité, qu'elles punissent avec une extrême rigueur ce qui est à peine une faute aux yeux des dernières, tandis qu'elles ferment les yeux sur des délits que les autres puniraient sévèrement, cette profession entretient un intérêt particulier et une morale particulière, et elle est un dangereux État dans l'État. Celui qui sait se soustraire aux entraînements d'une pareille constitution en est un homme d'autant plus noble; mais il ne contredit pas la règle, il n'est qu'une exception[2].

Troisième exemple, la noblesse. Beaucoup moins dangereuse depuis qu'elle n'est plus propriétaire exclusive des richesses et qu'elle ne dispense plus parcimonieusement la culture aux peuples mineurs, la noblesse est toujours un État dans l'État, séparée qu'elle est des autres classes par son esprit de caste, par les mariages entre soi, par le droit encore exclusif qu'elle a d'occuper certaines fonctions[3].

Dernier exemple, l'Église, avec la puissance effroyable de sa hiérarchie qui subsiste toujours dans les pays non protestants[4].

Ainsi, ni en droit, ni en fait l'existence d'États dans l'État n'est une objection à la légitimité de la Révolution; la coexistence d'États est parfaitement compatible avec la paix publique, à la condition que ces différents États se soumettent à la loi morale qui les oblige au respect de leurs droits naturels, au respect de leur réciproque liberté; et si la paix est troublée par là, cela ne résulte pas de leur incompatibilité, mais de leur mauvaise volonté, de leur penchant à l'injustice né de la diversité de leurs intérêts, et non pas légitimé par elle.

Maintenant, à côté de cette espèce de révolution d'un groupe res-

1. *Beiträge*, note, p. 151. — 2. *Ibid.*, note, p. 151-152. — 3. *Ibid.*, p. 152. — 4. *Ibid.*

treint de citoyens constituant un État dans l'État il faut prévoir le cas où c'est l'ensemble des citoyens qui dénonce le pacte social. Alors le contrat civil sur lequel reposait un État donné est rompu, l'ancienne Constitution est abolie et fait place à une Constitution nouvelle, résultant d'un nouveau contrat. La Révolution *entière* est légalement accomplie[1].

Mais ici surgit une nouvelle difficulté. Si la Révolution ne donne lieu, de la part des contractants du pacte social, à aucune réparation vis-à-vis de l'État, quand, après la dénonciation du premier contrat civil, l'État, représentant de ce pacte, cesse d'exister pour faire place à un autre, en est-il de même de certaines classes d'individus qui, elles, continuent d'exister après la Révolution, et dont il semble que la Révolution lèse précisément les privilèges, par exemple la noblesse et l'Église? Ces privilèges ne constituent-ils pas pour leurs détenteurs de véritables droits? c'est ce que soutient Rehberg dans ses *Recherches* et c'est ce qu'examine Fichte dans la seconde partie de ses *Contributions*.

D'une façon générale on peut dire que l'existence des classes privilégiées, des classes auxquelles le hasard de la naissance ou de l'hérédité confère certains avantages exclusifs, si elle est un fait, ne constitue pas légitimement un droit.

La noblesse de droit serait la transmission par hérédité d'une certaine distinction, acquise à l'origine par la bravoure ou le mérite de tel ou tel individu supérieur. Or une pareille transmission est un pur préjugé : la noblesse, au sens ou l'on vient de l'entendre, n'est pas et, d'après sa nature même, ne peut jamais constituer un titre dont on hérite; elle est purement personnelle; elle est une qualification liée aux actes d'un individu; elle disparaît avec l'individu auquel l'opinion ou le monarque l'a attribuée. En ce sens l'abolition de la noblesse, dite de droit, est absolument légitime; la question même ne se poserait pas[2], et il ne viendrait à personne l'idée saugrenue qu'il y eût une classe de gens susceptibles d'être honorés *de droit*, si à la noblesse n'avaient été attachés certains privilèges et certaines fonctions qui, à l'origine, ont été simplement sans doute, l'histoire le prouve, la propriété viagère des individus auxquels était conférée la noblesse, mais qui, peu à peu, ont cessé

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., III. Kap. Note de la p. 152-154.

2. Il ne s'agit pas d'abolir les noms et les titres de la noblesse, la désignation traditionnelle des familles, ce qui serait puéril et injuste; il s'agit, et en cela consiste l'abolition véritable, que chacun puisse à son gré prendre un titre et que personne ne soit tenu par la loi de saluer par leurs titres telles ou telles personnes déterminées; p. 216-227.

d'être des prérogatives personnelles pour devenir des possessions héréditaires, des droits[1].

C'est donc par un étrange abus de mots qu'on qualifiera de noblesse ces prétendus droits, ainsi que le soutient Rehberg; la seule noblesse existante est la noblesse d'opinion, celle que confère la célébrité du mérite et qui est conforme à l'origine étymologique du mot (nouveauté, originalité); et cette noblesse-là n'est pas un droit, c'est un don de l'admiration et de la gratitude publiques[2]. Du moins, à défaut de la noblesse même, les privilèges de la noblesse dont on vient de parler constituent-ils vraiment des droits, au sens juridique du mot? Pour répondre à cette question il suffit d'examiner l'origine de ces privilèges. A l'origine les biens nobles (les biens chevaliers) sont des fiefs, la possession de ces fiefs obligeant le possesseur à servir de compagnon d'armes au seigneur du fief et la noblesse étant attachée à cette qualité. Mais le privilège, si tant est qu'il ait jamais existé, en vertu duquel les nobles s'arrogent, à l'exclusion des bourgeois et des paysans la propriété d'une catégorie de biens, est insoutenable du jour où il n'y a plus de service militaire obligatoirement attaché à ces biens du jour où ceux-ci peuvent être vendus même à des étrangers[3].

Et que dire des autres droits liés à la possession des biens nobles, corvées déterminées ou indéterminées droit de pacage, de pâturage, etc.? Ici encore examinons les origines de ces prétendus droits. On allègue, pour les justifier, le capital du seigneur foncier engagé sur une propriété comme *branche de fer* (c'est le nom donné au capital placé sur une terre dont un certain intérêt doit être payé au propriétaire sans que le capital en puisse jamais être remboursé); la redevance en argent, en services, en avantages consentis au seigneur foncier ne serait que le paiement de l'intérêt de ce capital. Contre la légitimité de cette redevance, il n'y a rien à objecter, le propriétaire a payé pour le paysan un capital et en exige à bon droit le paiement des intérêts[4]. Fichte proteste seulement contre la façon dont ce droit est exercé, contre la manière dont les nobles perçoivent les intérêts qui leurs sont dus, « contre le dommage que cause à tous le droit de pacage », contre la dépense de temps et de forces, contre la dégradation morale qui résulte pour l'État tout entier du système des corvées; car les mêmes mains qui travaillent le moins possible quand elles sont de corvée sur le champ du seigneur, parce qu'elles y travaillent à regret, travailleraient sur leur propre champ le plus

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., v. Kap., p. 200-228. — 2. *Ibid.*, p. 190 et suiv. et 226. — 3. *Ibid.*, p. 226-230. — 4. *Ibid.*, p. 230.

possible. Le tiers des corvéables loués pour un salaire modique produirait plus que la réunion de tous ces travailleurs malgré eux; l'État aurait gagné les deux tiers des travailleurs, les campagnes seraient mieux cultivées et plus utilisées; le sentiment de la servitude qui corrompt dans les moelles le paysan, les plaintes réciproques entre lui et son seigneur, son mécontentement sur sa situation disparaîtraient; il serait bientôt un homme meilleur et son seigneur avec lui[1].

Il y a plus; si le « droit de la branche de fer », le droit pour un capital placé sur une terre et dont l'intérêt revient au propriétaire, de ne point laisser rembourser ce capital n'est pas contesté, n'y a-t-il pas une solution qui permettrait cependant au paysan de recouvrer sa liberté? Il y a sans doute copropriété sur un même bien et le paysan ne peut obliger le seigneur à vendre contre son gré la part qui lui revient. Mais pourquoi ce bien serait-il considéré comme indivisible? Si la copropriété et la façon dont le seigneur prétend l'exercer ne sont plus du goût du paysan, pourquoi serait-il forcé de l'accepter à jamais? Qui l'empêcherait de restituer au seigneur sa part sans rembourser le capital, soit en divisant la terre, soit, s'il est incommode au seigneur de la reprendre et utile au paysan de la garder, en faisant un nouveau contrat sur le mode de paiement des intérêts, qui soit avantageux non plus simplement pour l'une des parties, mais pour toutes les deux. Ce serait un moyen conforme au droit d'abolir le système oppresseur des corvées sans atteinte au droit de propriété, « en supposant que l'État prenne la chose au sérieux », que ses objections ne soient pas de simples subterfuges et qu'il ne préfère pas secrètement l'intérêt de quelques privilégiés au droit et à l'avantage de tous[2].

Cependant il y a un cas où l'application de ce principe paraît embarrassante, c'est celui où le paysan n'a sur la terre qu'il cultive aucun droit de propriété, où il l'a simplement reçue à usage du seigneur. Que pourra faire le paysan le jour où les services et les redevances qui pèsent sur cette terre lui paraîtront abusifs et oppressifs? La quitter et rendre ce bien. « Mais le droit traditionnel s'y oppose... le paysan qui n'a aucune propriété sur le sol appartient lui-même au sol; il est lui-même une propriété du seigneur foncier. Cependant c'est là une contradiction radicale avec le droit de l'humanité en soi; c'est l'esclavage dans le sens plein du mot. Tout homme peut avoir des droits sur les choses, aucun ne peut avoir un droit immuable

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I, v, p. 231-232. — 2. *Ibid.*, p. 232-233.

sur la personne d'un autre homme ; la liberté de la personne est un droit inaliénable. S'il a payé quelque chose pour ce droit, il a été trompé : qu'il se retourne contre le vendeur. Aucun État ne peut se vanter d'être civilisé quand ce droit inhumain existe encore et quand quelqu'un a encore le droit de dire à un autre : tu es à moi[1]. »

S'il en est ainsi, le paysan peut toujours reprendre sa liberté ; mais d'autre part, lorsque le paysan n'a aucune propriété sur la terre, comme dans le cas en question, comment acquittera-t-il sa dette quand le seigneur ne veut pas consentir à se priver de ses services? Il faudra négocier jusqu'à ce que l'accord puisse s'établir entre eux[2].

Et c'est ici qu'intervient la question du dédommagement. Quel est, en somme, le fondement de ces privilèges? la remise explicite ou tacite de certains droits (les droits aliénables) par un individu ou une classe d'individus à un autre individu ou à une autre classe ; par exemple la noblesse se chargera de l'entretien et de la défense du paysan, en échange de son travail. Le privilège repose alors sur un contrat[3], il est un droit. Ce contrat est d'ailleurs toujours révocable le jour où l'un des contractants, se considérant comme *frustré*[4], croit de son intérêt de le dénoncer[5].

Mais si la destruction du privilège est toujours légitime, il reste à examiner la question de la compensation, de la réparation. Il ne peut être dû de réparation, cela est clair, que là où il y a un dommage. Or ici le dommage n'est pas dans la renonciation aux avantages que conférait au travailleur sa servitude, car ces avantages étaient pour le privilégié des charges. Le dommage est tout entier dans la privation d'une certaine somme de travail humain. Mais ce dommage n'en est pas un, car le travail d'autrui n'est pas pour une autre personne une propriété ou un héritage ; le travail appartient exclusivement à celui qui le produit et qui en a la libre disposition ; du jour où celui-là trouve avantageux de dénoncer le contrat de travail qui le liait à un autre, il en a le droit absolu[6]. Mais on insiste et on dit : le privilégié, du fait de la rupture de ce contrat, du fait

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I, v, p. 233. Que l'on songe aux faits rapportés par Fichte dans une note de cette page : le contrat établi entre deux pays voisins d'Allemagne, à la demande des seigneurs fonciers, pour la livraison réciproque des serfs fugitifs, la livraison de l'un d'eux qui avait fui pour avoir volé deux ceps de vigne ; sa mort sous le bâton (cela entre les années 1788 et 1793, dans l'État que Fichte déclare le plus éclairé de l'Allemagne) et l'on comprendra toute l'actualité, tout le sens, et toute l'audace des paroles de Fichte.

2. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Beiträge*, *loc. cit.*, p. 233. — 3. *Ibid.*, I. Buch., IV. Kap., p. 178 et V. Kap., p. 213-214. — 4. *Ibid.*, IV. Kap., p. 158. — 5. *Ibid.*, p. 159-161. — 6. *Ibid.*, p. 179.

de l'aliénation totale ou partielle du droit de disposer du travail d'autrui, se trouve incapable de cultiver sa propriété; cela signifie ou bien qu'il ne veut pas travailler lui-même, ou qu'il a plus de besoins que n'en peuvent satisfaire les forces d'un seul homme, et que, pour les satisfaire, il a besoin d'employer les forces des autres hommes obligés, eux, de soustraire de leurs propres besoins tout ce qu'ils dépensent de forces pour satisfaire les siens.

Cela peut signifier encore que le privilégié possède une propriété dont l'usage exige le travail de plusieurs hommes. Mais s'il a besoin, pour la conserver, de forces étrangères, à lui de voir les conditions auxquelles il peut se les procurer; c'est un contrat d'échange librement consenti où chaque partie défend son intérêt. S'il profite d'une heure de misère pour obtenir un travail trop peu payé, il devra s'attendre à voir l'ouvrier rompre le contrat dès qu'il aura trouvé un travail plus rémunérateur; il subira les conséquences de son injustice; il ne trouvera plus de bras pour cultiver ses terres.

Et Fichte, à ce propos, pose la question de l'injustice de la grande propriété foncière. Alors que la terre est la nourricière même de l'humanité, il se demande si l'inégale répartition des richesses, qui met entre les mains de quelques privilégiés d'immenses possessions foncières, souvent incultes, au détriment de la masse non possédante, est durable; il se demande si une distribution plus égale des biens ne serait pas possible sans atteinte au droit de propriété, et il croit trouver cette solution dans la « liberté du commerce des forces de l'homme ».

« Vous verrez alors, dit-il, un remarquable spectacle; le revenu de la propriété foncière et de toute propriété varie en raison inverse de sa grandeur. Le sol, sans lois agraires violentes, lois toujours injustes, se partagera peu à peu de lui-même entre un nombre toujours croissant d'individus et votre problème sera résolu.

« Qui a des yeux pour voir, voie [1]. »

A côté du privilège de la propriété, de la fortune, il est encore un autre privilège dont jouit la noblesse et qui doit aussi disparaître, c'est le privilège conféré par la naissance de remplir exclusivement certains emplois. Mais cette inégalité civile est insoutenable. Aux yeux de la Raison, qui fait seule la dignité de l'homme, tous les individus sont civilement égaux, tous ont les mêmes droits à toutes les fonctions, tous doivent pouvoir y accéder suivant leur capacité

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., IV. Kap., p. 180-182.

et leurs services[1]. « Les nobles soutiennent qu'il faut que ces fonctions soient données d'après la naissance, et c'est, dit Fichte, justement le point sur lequel je suis en désaccord avec eux; je soutiens qu'il faut que dans l'État toute fonction soit occupée conformément à la supériorité des mérites[2]. »

De cette critique des privilèges de la noblesse il ressort que leur abolition est légitime. La parité des nobles et des autres citoyens entraîne la nécessité pour le noble de travailler comme le commun des mortels, et si, par suite d'habitudes invétérées d'oisiveté, il est momentanément incapable de se suffire à lui-même, la nécessité d'acquérir peu à peu la capacité du travail; « car nul homme sur la terre n'a le droit de laisser ses forces sans emploi et de vivre aux dépens des forces d'autrui »; et « quiconque ne travaille pas ne doit pas manger[3] ». La société ne devra le nourrir que jusqu'à ce qu'il ait appris à se nourrir lui-même; et, dans la mesure où il l'apprend[4], au lieu d'un oisif prodigue, il devient un travailleur frugal, au lieu d'un inutile fardeau de la terre, il devient un membre utile de l'humanité[5].

Mais Fichte insiste sur un point; on lui doit l'indispensable, non le superflu[6]. « Parce que la monstrueuse prodigalité qui a jusqu'alors été de règle à la table d'un roi se trouve restreinte en quelque chose, il est profondément ridicule de voir s'apitoyer sur lui des gens qui n'auront jamais de table même ainsi restreinte; ou de voir s'apitoyer sur une reine qui a manqué pendant quelques jours de vêtements de rechange, ceux qui auraient été très heureux de pouvoir partager ce manque-là, alors qu'ils trouvent naturelle la détresse d'une mère en haillons dont le sein tari ne peut plus nourrir le petit qu'elle porte dans ses bras, dont les autres enfants qu'elle a donnés sains à la patrie courent nus et hâves à ses côtés. » Intolérable contraste, déclare Fichte, et spectacle immoral que celui d'une société composée d'une hiérarchie de classes dont la première aurait je ne sais quel droit de satisfaire tous les besoins que peut rêver une imagination extravagante, dont la dernière serait forcée de se priver de ce dont on se passe le moins, pour pouvoir fournir à ces mortels supérieurs ce dont on peut le mieux se passer[7].

Comme la noblesse, l'Église a ses privilèges que paraît léser la Révolution, privilège d'ordre spirituel, l'exercice du culte avec

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., v. Kap., p. 234 et suiv. — 2. *Ibid.*, p. 237. — 3. *Ibid.*, IV. Kap. p. 187-189. — 4. *Ibid.*, p. 182. — 5. *Ibid.*, p. 189. — 6. *Ibid.*, p. 183. — 7. *Ibid.*, p. 183-184.

toutes ses prérogatives ; privilège d'ordre temporel, les propriétés appartenant aux communautés religieuses.

Mais, d'après Fichte, l'Église, elle aussi, est une société qui repose sur un contrat, le contrat qui fait, de tous les fidèles professant une même foi, une communauté religieuse ; et c'est de ce contrat qu'elle tient tous ses droits.

Une fois constituée et devant l'impossibilité de pénétrer dans l'intimité des consciences, l'Église, pour s'assurer de la fidélité de ses membres, règle leur profession de foi sur des observances extérieures, et elle mesure cette fidélité à la soumission aveugle de ses adeptes à ses dogmes. « Plus ses dogmes sont extraordinaires, absurdes, en contradiction avec la saine raison, plus elle peut se convaincre de cette soumission [1] ; plus sont dures les privations et l'abnégation qu'elle exige, plus sont cruelles les expiations qu'elle impose, et plus elle a lieu de croire à la fidélité de ceux qui s'y plient [2].

« C'est d'après ces principes que l'Eglise juge ici-bas, à la place de Dieu, et qu'elle distribue à ses membres les récompenses et les punitions d'un autre monde [3]. »

Mais ces peines et ces récompenses n'ont, il est clair, d'efficacité que pour quiconque croit à l'Église. Quiconque cesse d'y croire — et il est loisible à chacun de sortir de l'Église, puisque l'association religieuse est un contrat comme les autres — échappe à la juridiction ecclésiastique [4].

Chacun peut donc refuser l'obéissance à l'Église, dès qu'il le veut, et l'Église n'a plus le droit de le forcer par la contrainte physique à rester dans son sein ; en le faisant, elle commet un attentat contre les droits de l'homme.

« Tous les incrédules que la sainte Inquisition a conduits au supplice pour leur incrédulité persistante ont été assassinés, et la sainte Église apostolique s'est gorgée de torrents de sang humain innocent. Quiconque a été pour son incrédulité persécuté, exilé, dépouillé de sa propriété et de ses honneurs civils par les communautés protestantes, l'a été injustement. Les larmes des veuves et des orphelins, les soupirs de la vertu foulée aux pieds, les malédictions de l'humanité pèsent sur leurs livres symboliques [5]. »

Du caractère contractuel de l'Église ressort avec évidence la légitimité de la multiplicité d'Églises rivales, et la nécessité pour l'État

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., VI. Kap., p. 251. — 2. *Ibid.* p. 252. — 3. *Ibid.*, p. 254. — 4. *Ibid.*, p. 255-256. — 5. *Ibid.*, p. 263-264.

de garantir à chaque Église sa liberté à l'égard des persécutions ou des violences possibles [1].

Et cela nous amène à l'examen du rapport des Églises et de l'État.

L'État ne peut évidemment pas empiéter sur le domaine de l'Église, qui est un pouvoir tout spirituel; il n'a pas qualité pour distribuer des bénédictions et des malédictions qui ont leur effet dans l'autre monde [2]. Mais l'Église, dont les membres sont doués de force physique, peut empiéter sur la sphère de l'État et elle le fait, lorsqu'elle prétend user de contrainte à l'égard des incroyants.

En ce cas l'État n'a pas seulement le droit de traiter l'Église en ennemie; il y est tenu par le contrat civil : il doit assurer la liberté de ses membres [3].

On a, il est vrai, imaginé comme un miracle de la politique une alliance de l'Église et de l'État suivant laquelle l'État prête sa puissance à l'Église en ce monde, l'Église la sienne à l'État dans le monde futur, les pratiques de foi devenant des devoirs civils, les devoirs civils des pratiques de foi. Malheureuse alliance où l'Église et l'État ont tout à perdre; l'Église, parce qu'en infligeant aux incrédules des punitions terrestres elle contredit son essence et ruine son autorité morale [4]; l'État, parce qu' « en empruntant les béquilles de la religion, il prouve qu'il est boiteux [5] ».

Les deux domaines de l'État et de l'Église doivent donc être entièrement séparés. Cependant il se peut que l'Église impose à ses membres des obligations contradictoires avec leurs devoirs de citoyens. Quand cette opposition se traduit par des actes qui tombent dans le domaine civil, l'État a l'obligation de les punir; mais s'il est prévoyant, il aimera mieux les prévenir [6], et il exclura de son sein, il en a le droit de par le contrat civil, quiconque professe des opinions manifestement contraires à ce contrat et dangereuses pour la sécurité publique [7].

« Je vois bien, déclare à ce propos Fichte, pourquoi un État sage ne saurait tolérer de jésuite conséquent; le jésuite se fait de l'injustice un devoir; il met l'État en péril »; mais il ajoute aussitôt : « par contre, je n'aperçois pas pourquoi il ne devrait pas tolérer d'athée; celui-ci, d'après ce qu'on croit d'ordinaire, ne reconnaît pas de devoirs du tout : cela n'importe en rien à l'État, qui a le pouvoir physique d'imposer de gré ou de force aux citoyens l'accomplissement de leurs charges. »

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., VI. Kap., p. 264. — 2. *Ibid.*, p. 264-265. — 3. *Ibid.*, p. 266. — 4. *Ibid.*, p. 267. — 5. *Ibid.*, p. 268. — 6. *Ibid.*, p. 272. — 7. *Ibid.*, p. 272-273.

De là découlent les droits d'un État en révolution sur les Églises. Il lui est permis de rayer certaines doctrines de l'Église compatibles jusque-là avec le droit de citoyen, parce qu'elles sont contraires à ses nouveaux principes politiques; il lui est permis d'exiger de tous ceux qui désirent le titre de citoyen l'assurance qu'ils ont répudié ces doctrines et l'engagement solennel de remplir les obligations nouvelles que ce titre leur impose; il lui est permis d'exclure de la communauté et de la jouissance de tous les droits civils ceux qui ne veulent pas prendre cet engagement [1].

Mais si l'Église doit s'incliner devant les exigences que lui impose la Révolution, n'a-t-elle pas droit à une compensation pour les biens temporels dont elle se prétend dépouillée?

L'Église possède. Que vaut ce privilège? L'origine n'en est pas douteuse; les richesses de l'Église sont le prix auquel les fidèles ont acheté la *promesse* des biens spirituels. L'Église, comme Église, ne peut pas posséder, « car, comme telle, elle n'a de force et de droits que dans le monde invisible; elle n'en a point dans le monde visible »; ce qu'elle possède, elle ne le possède donc qu'en vertu d'un contrat, et non pas à la vérité d'un contrat de travail — elle ne peut pas travailler — mais d'un contrat d'échange. Elle échange des biens célestes qu'elle possède à profusion contre des biens terrestres qu'elle ne méprise pas du tout [2].

Or l'origine même de ce contrat atteste sa caducité; un contrat d'échange n'est valable que s'il tombe dans le monde des phénomènes et si les deux parties ont accompli leur promesse. Mais « si le possesseur des biens terrestres exécute vraiment le contrat de son côté, la détentrice des biens célestes ne l'exécute pas du sien. C'est par la foi seule que le premier s'attribue une possession en échange de laquelle il ne cède pas seulement à l'Église l'espérance de ses biens temporels, mais la possession réelle de ces biens [3] ». Ce contrat repose donc tout entier sur la foi du fidèle en la valeur des biens spirituels que lui promet l'Église; dès que le fidèle cesse de croire à l'Église, le contrat n'a plus aucune valeur.

S'il y a, en effet, un contrat dont on ait le droit de se repentir, c'est bien manifestement le contrat d'échange avec l'Église. Point de dommages et intérêts. Nous n'avons pas détérioré par l'usage les biens célestes de l'Église; l'Église peut les reprendre en nous infligeant, « si bon lui semble, ses punitions, son excommunication.

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., VI. Kap., p. 273-274. — 2. *Ibid.*, p. 274. — 3. *Ibid.*, p. 275.

Libre à elle. Le jour où nous ne croirons plus en général à l'Église, tout cela ne fera pas sur nous grande impression[1] ».

Dès que le fidèle cesse de croire à l'Église, il est donc en droit d'exiger la restitution des biens qu'il lui a remis; et il ne doit à ceux qui en étaient les bénéficiaires aucune indemnité, à moins que leur travail n'ait donné à sa propriété une plus-value. Mais en ce cas l'indemnité est due aux individus réels, aux individus dont les bras ou l'argent ont amélioré le bien en question, elle n'est nullement due à l'Église dont ils se réclament.

Que si d'ailleurs ces hommes, comme représentants de l'Église, se croient tenus de lui remettre cette indemnité, c'est leur affaire, non la nôtre[2].

Mais un cas plus embarrassant se pose au sujet des propriétés de l'Église, le cas des legs faits par les croyants. De tels legs peuvent-ils lier les héritiers du mort? La difficulté provient ici de ce que le don a été fait et le contrat conclu par *un croyant* pour son salut.

Au point de vue du droit civil, l'héritier du testateur devient possesseur de ses biens à condition de respecter les contrats que le testateur a pu faire. Mais le contrat passé avec l'Église, reposant uniquement sur la foi, est sans application au monde réel, puisque l'Église ne peut tenir sa part d'engagements que dans le monde invisible. Il est sans valeur pour quiconque a perdu la foi. Si donc l'héritier est un incrédule, si, pour lui, l'Église n'est rien, en revendiquant les biens légués à l'Église, il n'attente au droit de personne. Et il n'est pas au pouvoir de l'État qui, comme État, n'a pas de croyance et ignore l'Église, de l'en empêcher; au point de vue de la juridiction civile, le don fait à l'Église est nul, les droits de l'héritier restent entiers. Sans doute celui-ci peut abandonner volontairement à l'Église une partie de ses droits, par déférence pour la volonté du testateur; mais doit-il le faire? Oui, s'il considère que le testateur avait contracté une obligation sur laquelle il n'aurait jamais pu revenir, oui, s'il considère que, le testateur étant mort dans la foi, il doit respecter cette foi, qu'il peut bien risquer son âme à lui, non celle d'un autre; mais cette double hypothèse signifie tout justement qu'au fond de son cœur il n'est qu'un croyant hésitant[3]. S'il a perdu vraiment toute foi, le legs fait à l'Église ne peut lui apparaître que comme un legs frauduleux, comme le produit de manœuvres dolosives.

Tels sont, aux yeux de Fichte, les droits et les rapports de l'indi-

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., VI. Kap., p. 276. — 2. *Ibid.*, p. 279-281. — 3. *Ibid.*, p. 276-278.

vidu vis-à-vis de l'Église. Mais quels seront les droits et les rapports de l'État avec l'Église? Il en est de l'État en face de l'Église comme de l'individu. L'État, dans la mesure où il devient laïque, c'est-à-dire où ses membres dénoncent, comme citoyens, leur foi en l'Église, « a tous les droits qu'aurait dans l'ordre naturel tout individu qui ne croirait à aucune Église. L'État retient alors à l'Église tout ce qui lui appartient comme propriété d'Etat, comme biens communs de tous les citoyens [1] ».

Et l'État, de ce chef, ne doit aucune indemnité à l'Église. « Cela peut sembler, en maintes circonstances, très dur, très oppressif, très inique, mais cela n'est pas précisément injuste. La douceur et l'humanité peuvent conseiller parfois maintes choses que ne commande pas absolument le droit naturel, et il est bien permis, dans des écrits philosophiques, de distinguer avec précision les deux domaines [2]. » Ajoutons enfin que si l'héritier légitime de certains biens ecclésiastiques est inconnu et si c'est une loi publique déjà existante que l'État hérite de la propriété des familles éteintes, l'État devient alors le propriétaire de tous les biens ecclésiastiques qui ont été notoirement cédés à l'Église par les citoyens décédés sans héritiers [3].

*
* *

Avec ces considérations sur la légitime reprise des biens de l'Église par l'État s'achèvent les *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*?

Justification juridique de la Révolution, au nom des principes de la Raison et de la théorie du Contrat social; condamnation de l'absolutisme monarchique, au nom de la liberté de penser (là où la liberté de penser est entière, la monarchie absolue ne peut exister, déclare Fichte); dénonciation, au nom de la justice, de tous les privilèges du monde féodal et clérical, de la noblesse et du clergé; le servage et l'esclavage, la veille encore proclamés légitimes par un Justus Möser, considérés au contraire par Fichte comme exclus de la sphère des contrats, comme un abus de la force et comme une violation des droits inaliénables de la personne humaine, enfin comme légalement nuls; une conception de la propriété toute transformée par cette abolition du servage, par la proclamation de la liberté du travail, du droit et de la nécessité pour chacun de vivre

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd., *Beiträge*, I. Buch., VI. Kap., p. 282. — 2. *Ibid.*, p. 283. — 3. *Ibid.*, p. 283.

de son travail; toute une révolution économique fondée sur les bases de la Révolution politique; et aussi toute une révolution religieuse; la théorie du contrat appliquée à l'Église, justifiant le droit d'exproprier l'Église, au nom de l'émancipation des consciences; l'aliénation des biens terrestres aux mains du clergé, signe et résultat de la servitude de l'esprit; la reprise de ces biens considérée comme une reprise de la pensée libre, comme le témoignage de la liberté reconquise [1], tel est l'enseignement qui ressort de l'ouvrage de Fichte. Et, sous l'effort pour se tenir sur le terrain des principes, on retrouve chez l'auteur le souvenir visible, le souvenir vivant des réalités, la connaissance et l'évocation de tous les grands faits de la Révolution, de tous les grands débats des assemblées révolutionnaires; quelque chose de plus encore que ce souvenir et que cette évocation, un intérêt passionné pour cette Révolution, le souffle et comme l'accent du génie révolutionnaire jusqu'à la prophétie. « Que celui qui a des yeux pour voir, voie! » Celui qui inscrivait ces mots, en guise de conclusion de ses considérations sur la transformation économique exigée, au nom des principes de la Révolution, par le respect de la liberté et de l'égalité humaines, savait, à n'en pas douter, les conséquences de ses principes; il les savait et il les souhaitait.

Combien sa pensée devançait son temps, on peut le voir à l'accueil fait à son ouvrage par ceux-là même qui passaient alors, en Allemagne, pour les représentants du libéralisme.

Déjà, et dès le mois de juillet 1793, dans un compte rendu sur la *Revendication de la liberté de penser*, l'organe de la pensée critique, le *Journal littéraire universel d'Iéna*, accusait Fichte de *jésuitisme quintessencié*, pour avoir soutenu « qu'il ne devrait pas être permis de défendre de donner du poison à autrui, si ce poison est une nourriture saine pour celui qui le donne et ne devient poison que pour des estomacs trop faibles »; et l'auteur du compte rendu ajoutait, afin qu'on ne se méprît pas sur le sens de ses paroles, « permettre de nier la Providence et la dépendance morale à l'égard de Dieu serait un lent poison pour celui que sa faiblesse d'entendement induirait à admettre de pareilles propositions et à en tirer des conséquences; permettre de dissoudre la moralité, d'ôter au peuple la fidélité, le respect, de le pousser à la révolte, poison encore; et il faudrait que l'État assistât indifférent à ce spectacle! autant permettre au pharmacien de vendre de l'arsenic au lieu de *cremor tartari* à un enfant ou à un homme qui en ignorerait l'usage. Rien

1. Jaurès, *Histoire socialiste*, La Convention nationale, surtout p. 618-620, 622, 624, 626.

de plus nuisible à la cause de la liberté de penser que de présenter, comme une lecture destinée au grand public, des écrits faits pour les spécialistes et sans inconvénients pour eux[1] ».

Et n'est-ce pas l'un des plus illustres représentants du kantisme, n'est-ce pas Reinhold lui-même qui écrivait à Baggesen le 31 janvier 1794 : « Les *Contributions* de cet esprit fort, je l'entends au bon sens du mot, m'ont, au milieu de l'approbation qu'elles m'ont arrachée, fait souvenir du vieil adage : *Summum jus, summa injuria*, qu'autrefois on n'appliquait qu'à la théorie positive du droit... La proposition que l'État doit se borner à garantir nos droits d'homme ne vaut que sous certaines exceptions dont une des premières est celle-ci : autant qu'il le peut sans se détruire lui-même. Je suis donc de l'avis de Kant, non de l'avis de Fichte, et je soutiens que dans l'État on n'a pas de droit de contrainte à l'égard du souverain, parce que la renonciation à ce droit est nécessairement impliquée dans le contrat civil au profit de la conservation de l'État. Je suis encore plus éloigné de la proposition de Fichte qu'un contrat peut être dénoncé par la volonté d'un seul des contractants; car, dès que j'ai contracté, ma liberté n'est plus seulement liée par elle-même, mais par la liberté d'autrui dont je foule aux pieds les droits quand je dénonce, à moi seul, un contrat bilatéral[2]. » Enfin Baggesen, le citoyen du libre Danemark, ne voit-il pas, lui aussi, dans le livre de Fichte, la prétention insoutenable d'un révolutionnaire?

« Est-il possible, écrivait-il à Reinhold le 8 juin 1794, est-il possible que l'auteur de la *Critique de toute révélation* ait fait ce livre?... La légitimité d'une révolution! Le peuple a des *droits* et n'a pas de *devoirs*. Il dénonce un contrat et, suivant la théorie de Fichte, un contrat c'est zéro plus zéro. Tout le monde a le droit de faire une révolution! Je ne veux pas développer ici toutes les conséquences de son étonnant raisonnement qui, à strictement parler, révolutionne la société humaine entière et chaque société particulière... mais je puis bien te le dire... rien ne me surprend plus que de voir ce livre demeurer sans critique et sans contradiction, je voudrais faire un ouvrage qui le combatte et j'écrirai à Fichte même mon jugement[3]. »

Faut-il s'étonner, après de pareils témoignages, si, lorsque son anonymat fut percé à jour, l'auteur de la *Revendication pour la*

1. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Montags, den 8. Julius 1793, p. 61-72.
2. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*. Dez. 1790 bis Januar 1795. I. Lettre 10, Iena, den 31. Jan. 1794.
3. *Ibid.*, 4, 22. Mai 1794, p. 338.

liberté de penser et des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* passa pour un démocrate et pour un jacobin? Faut-il s'étonner si, de ce chef, il devint à jamais suspect aux défenseurs attitrés du « trône et de l'autel »?

Dès cette heure Fichte est marqué, Fichte s'est marqué lui-même pour les persécutions qui feront de lui un des martyrs de la libre pensée.

CHAPITRE VI

L'ÉLABORATION DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE.

A. *LE MARIAGE DE FICHTE.*

La Révolution, qui avait excité en Allemagne une si vive explosion d'enthousiasme — tous les penseurs l'avaient saluée comme l'aurore d'une ère nouvelle — avait rencontré de vives résistances en Suisse, pays d'institutions et de sentiments aristocratiques; sollicitée de reconnaître la nouvelle Constitution française, la Diète fédérale, réunie à Frauenfeld en 1791, avait refusé de répondre; les émigrés, les gouvernements monarchiques suppliaient les cantons d'intervenir et ces objurgations n'étaient pas sans écho. Berne, attachée aux Bourbons par son aristocratie qui s'était enrichie à leur service, prit la direction du mouvement réactionnaire. Un parti (celui de l'avoyer Steiger) était même tout disposé à entrer en campagne pour défendre les vieux principes menacés par les progrès de la Révolution[1]. Dans de pareilles conjonctures quel accueil Zurich allait-il réserver au jeune défenseur des idées nouvelles? Celui dont la destinée semblait maintenant liée d'une manière définitive au sort de Jeanne Rahn, allait-il passer désormais sa vie dans un milieu hostile à ses sentiments les plus chers? Son caractère entier se fût mal accommodé d'une telle situation. Heureusement, et Fichte le savait en consentant à s'y fixer, peut-être pour toujours, Zurich était une des rares villes de Suisse où la Révolution avait trouvé de chauds partisans; dès le début, elle avait clairement manifesté ses sympathies et refusé de s'associer à la réaction; il s'y était rencontré, en effet, une élite

1. Lavisse et Rambaud, *Histoire contemporaine*, t. VIII, p. 803 et 805.

d'hommes de science et d'industrie dont l'intelligence largement ouverte avait été tout de suite accessible au souffle de l'esprit nouveau. Parmi ces admirateurs de la Révolution, nul n'avait montré une ardeur plus juvénile, en dépit de ses soixante-quatorze ans, que l'inspecteur des poids et mesures Rahn. Tout pénétré des idées de Rousseau, il ne cachait point ses préférences, et, chaque fois qu'il recevait à Zurich « des citoyens de France », il ne leur ménageait pas ses félicitations[1].

On devine sa joie de rencontrer en son futur gendre un apologiste de la Révolution; il l'en aima davantage encore et il entreprit aussitôt de traduire en français les *Contributions* de Fichte[2]; mais son cœur était trop débordant pour tenir longtemps caché le nom de l'auteur; et quand eut paru dans la *Revue mensuelle* de Schleswig, avec une recommandation chaleureuse, un éloge de l'ouvrage que Fichte lui-même déclarait trop flatteur[3], l'orgueil de Rahn fit taire ses derniers scrupules; il ne put s'empêcher d'avouer tout bas et sous le sceau du secret que l'anonyme auquel on devait ce livre n'était autre que celui qui, dans peu de jours, allait devenir son propre beau-fils[4].

L'heure arrivait, en effet, après quatre mois d'attente, où le mariage de Jeanne Rahn et de Fichte pouvait être célébré. La cérémonie eut lieu le 22 octobre 1793, à Baden, près Brugg. Le pasteur Schulthess, un ami d'enfance de la mariée, prononça le sermon d'usage en prenant texte du verset suivant de Luc : « L'homme de bien tire le bien du trésor de son bon cœur. »

Conformément à une affectueuse habitude, le bon Lavater adressa à ses jeunes amis, en guise de vœux et de félicitations, le tiercet que voici :

1. *Fichte's Leben*, I, II, 1, p. 215. Lettre à sa femme du 26 mai 1794. « Dem lieben Papachen sage, dass ich hier zwei « citoyens de France » hätte, die mit aller Wärme an mir hängen, und die sich auf ihn freuen, weil ich ihnen gesagt habe, dass auch er ein schwärmerischer Freund der Citoyens sei. »

2. *Fichte's Leben*, I, II, 1, p. 214. Lettre à sa femme du 26 mai 1794.

3. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, p. 287. Nacherinnerung. « Ein edler Mann, den ich nicht kenne, dem ich gleichfalls bezeuge, dass derselbe mich nicht kennt, mich auf keine Art errathen kann, noch, wenn ers könnte, das entfernteste Interesse haben würde, eine Schrift von mir über ihren inneren Werth zu erheben, hat, nachdem keines der übrigen Journale, so viel mir bekannt ist, sie eines Winkes gewürdigt, in der Schleswigschen Monatsschrift, von deren Mitarbeitern ich keinen kenne, mit keinem in Briefwechsel stehe, diese fast vergessene Schrift mit einer Wärme empfohlen, die seinem Herzen die höchste Ehre macht—ob auch seiner Beurtheilungskraft, darüber hat wenigstens ihr Verfasser keine Stimme. »

4. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren and Wirken*, Erstes Buch, 9, p. 177 et *Fichte's Leben*, II. Zweite Abth., III, 1. Fichte an Reinhold, Zürich, den 13. Nov. 1793, p. 187.

An Fichte-Rahn und an Rahn-Fichte.

Kraft und Demuth vereint wirkt nie vergängliche Freuden
Lieb' im Bunde mit Licht erzeugt unsterbliche Kinder :
Freue der Wahrheit dich, so oft dies Blättchen du anblickst[1].

Après le mariage, Fichte et sa femme firent un petit voyage : ils allèrent d'abord dans la Suisse française où le nom de Fichte était déjà connu, puis à Berne où le professeur de philosophie T. Ith vint présenter ses vœux à son jeune « coreligionnaire en Kant[2] ».

Là Fichte rencontra aussi pour la première fois le poète Baggesen. Depuis le jour où Hornemann était accouru à Copenhague annoncer à Baggesen stupéfait que la *Critique de toute révélation* était d'un autre que Kant et « qu'un nouvel astre venait de s'allumer au firmament philosophique », Baggesen n'avait cessé de s'intéresser aux travaux du jeune savant[3]; il avait eu la perspicacité de percer l'anonymat de l'auteur des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française.*

Avant de porter sur l'ouvrage, en 1794, au lendemain du jour où la Révolution était devenue sanglante, le jugement sévère que l'on sait, il s'était de prime abord, en le feuilletant, laissé séduire; il avait même manifesté ses craintes pour le jeune « phénix »[4].

C'était précisément au cours de l'année 1793, un peu avant l'heure où il allait faire la connaissance personnelle de Fichte.

Fichte, profitant de son passage à Berne se rendit au domicile de Baggesen, chez ses beaux-parents. Mais, lors de cette première visite, le poète fit dire qu'il n'y était pas; son fils agonisait. Obligé toutefois de sortir quelques minutes après, il rencontra Fichte en descendant l'escalier. La conversation s'engagea, une conversation qui prit bien vite une tournure philosophique; et, malgré l'angoisse qui l'étreignait, cette « philosophie de l'escalier » se prolongea une heure durant. Baggesen revenait d'Iéna, la ville où professait le

1. Force et soumission font la joie éternelle
L'amour joint aux clartés fait d'immortels enfants
Sur ce feuillet toujours vois : joie et vérité.

2. *Fichte's Leben*, I, I, 6, p. 156-157.

3. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, Erster Theil, Dez. 1790 bis Jan. 1795, 43, Baggesen an Reinhold, Kopenhagen, den 11. Septbr. 1792, p. 225 et 69, Baggesen an Reinhold, Aus deiner Vaterstadt, den 1. Jan. 1794, p. 312.

4. *Ibid.*, 69, 11 Jan. 1794, p. 312 et 74, Baggesen an Reinhold, Bern, den 22. Mai 1794, 338. Il était d'ailleurs vite revenu sur cette impression. En relisant l'ouvrage à tête reposée, au lieu de se borner à le feuilleter, il s'étonna de l'assentiment qu'il lui avait d'abord donné et s'accusa d'en avoir laissé passer l'essentiel sans s'en apercevoir.

célèbre Reinhold, le plus éminent représentant de la philosophie kantienne, avec lequel il était lié d'une tendre amitié. La discussion porta sur le système de Reinhold; et, comme Fichte exprimait à Baggesen son admiration envers ce maître, le poète saisit l'occasion pour faire connaître au jeune philosophe l'estime où Reinhold tenait l'auteur de la *Critique de toute révélation*[1].

Ce fut à Berne aussi que Fichte connut Fernow, le critique d'art. Au moment où Fichte et sa femme quittaient Berne, Fernow et Bag-

1. Ce fut l'origine des relations entre Fichte et Reinhold. La première lettre de Fichte à Reinhold date du 13 novembre 1793, elle est justement le remerciement du jeune auteur pour le jugement que lui a communiqué Baggesen.

« Votre honorable ami Baggesen, lui écrit-il, qu'à Berne j'ai appris récemment à connaître, m'a donné un si précieux témoignage de vos bons sentiments à mon égard que je ne puis refuser à mon cœur de vous en remercier par ma confiance. Un livre a paru que vous avez jugé avec faveur; pour l'avoir jugé digne de cette faveur vous avez cru nécessaire que j'en fusse l'auteur. Je sens dans toute son étendue l'honneur d'une pareille conclusion, quand elle vient d'un Reinhold et je n'hésite pas à vous dire, mais cependant sous le sceau du secret, que je suis bien réellement l'auteur de cet écrit. » (*Fichte's Leben*, II, Zweite Abth, III, 1, p. 187. Fichte an Reinhold, Zürich, den 13. Nov. 1793.)

Reinhold cependant n'avait pas eu besoin de cette confidence pour deviner que l'ouvrage était de Fichte; il n'aurait pas davantage eu besoin d'écouter la voix de la rumeur publique qui, à Iéna, nommait tout haut l'auteur, avant même qu'il eût l'ouvrage en mains; il lui avait suffi d'avoir ouvert et parcouru le livre pour y retrouver, « à ne pas s'y méprendre, la caractéristique, l'individualité de la pensée et même, en maints passages, le style de la *Critique de toute révélation* qu'il avait étudiée avec soin »; et, longtemps avant l'aveu confidentiel que Fichte venait de lui faire, il n'avait pas un instant douté que l'auteur de ces *Contributions* et l'auteur de la *Critique de toute révélation* ne fussent une seule et même personne. (*Fichte's Leben*, II, Zweite Abth, III, 2 Reinhold an Fichte, Iena, den 12. Jan. 1794, p. 189.)

Ainsi fut scellée, durant le voyage de noces de Fichte et sous l'égide de Baggesen, l'amitié du maître renommé qui enseignait à Iéna la philosophie kantienne et de celui que Hornemann avait appelé la « nouvelle étoile du firmament philosophique », une amitié que Reinhold, ignorant encore jusqu'où elle pourrait aller, qualifiait cependant déjà d'infiniment précieuse. (Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, 70, Reinhold an Baggesen, den 31. Jan. 1794, p. 318.)

Kuno Fischer (*Geschichte der neuern Philosophie*, V, p. 45) parle à ce propos d'un compte rendu de Reinhold sur les *Contributions* de Fichte destiné au *Journal littéraire universel* d'Iéna. Mais en 1793 il n'y eut pas de compte rendu des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* et celui qui parut en mai 1794, p. 345 et suiv., dans les nos 153 et 154, est non pas de Reinhold, mais de Gentz. (Voir Wittichen, *Briefe von und an F. von Gentz*, II, Gentz an Brinkmann 38, p. 42, note 3, et 46. Undatiert, Friedrichsfelde, Mai 1794, p. 46. « Für die Rezension des Fichte habe ich ein besondres Danksagungsschreiben von den Herausgebern der Literatur-Zeitung erhalten, ein Faktum, welches deshalb nicht unmerkwürdig ist, weil Fichte an Reinhold's Stelle nach *Iena* kömmt! Aber die *Antikritik*, die ich wahrlich nicht fürchte, wird auch nicht lange ausbleiben. »)

Ce compte rendu, tout en reconnaissant « qu'il suffisait d'avoir lu seulement 75 lignes de ce livre et d'avoir compris les premiers alinéas de l'Introduction pour se convaincre que l'ouvrage ne pouvait être le produit d'un cerveau ordinaire » et, tout en louant Fichte « de ne pas se borner, comme tant d'autres, à pérorer sur la Révolution en manifestant un enthousiasme ridicule, mais de prétendre la juger d'après les principes, et quels principes, ceux du système le plus noble dont les siècles modernes pussent se glorifier », faisait les plus expresses réserves sur la thèse soutenue par Fichte, sur ses résultats et, on l'a déjà vu, sur la violence des attaques personnelles contre Rehberg.

gesen se disposaient justement à partir pour Vienne; c'est en leur double compagnie que les nouveaux mariés revinrent à Zurich. Fichte exerça sur eux la séduction de son esprit, de sa parole, il conquit leur amitié. Baggesen lui témoigna son estime en lui confiant un de ses manuscrits et en lui communiquant la dernière strophe d'un hymne à Dieu qu'il avait composé en 1792. Fichte serra les mains du poète et l'embrassa en lui disant : « Il faut que nous parlions ensemble beaucoup plus souvent »; à son tour il remit à Baggesen un écrit anonyme et pas du tout métaphysique dont la lecture l'enthousiasma[1]. Au moment de quitter Zurich, Baggesen, désireux de laisser à Fichte une marque de son admiration, lui adressa le billet suivant :

« *Sum, ergo cogito!*

« En souvenir des moments infiniments précieux, inoubliables, durant lesquels j'ai pensé tout haut avec Fichte.

« Jens Baggesen, du Danemark. »

Quant à Fernow, c'est en termes lyriques qu'il manifesta ses sentiments pour Fichte : « Dieu dit : Que la lumière soit! et la philosophie kantienne fut! Inoubliable sera pour moi l'instant où, pour la première fois, j'ai vu et aimé en vous, que j'estimais depuis longtemps, un des principaux et des plus grands prêtres de cette déesse, la plus humaine de toutes, de cette science, la plus divine de toutes; impérissable sera pour mon esprit et pour mon cœur le souvenir des heures précieuses, élyséennes, mais trop courtes, que j'ai passées en votre société.

« Avec l'expression de sa profonde estime se recommande à votre souvenir

« Karl Ludwig Fernow[2]. »

B. *UNE VISITE A PESTALOZZI.*

Baggesen et Fernow restèrent deux jours seulement à Zurich; ils voulaient aller faire la connaissance de Pestalozzi qui habitait à quelques heures de là, dans le village de Richterswyl, chez un oncle de sa mère, le Dr. Hotze. Pestalozzi avait justement pour

1. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, 74, p. 335. Il s'agit sans doute de la *Revendication pour la liberté de penser*, car dans cette même lettre, Baggesen parle de Fichte comme de l'auteur des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* et dans une lettre antérieure (69, p. 312) il avoue qu'il en connaît déjà, au moins, une partie; il n'a pas encore vu la deuxième partie, la troisième et la quatrième n'ont pas paru; il sait donc quel en est l'auteur puisqu'il le nomme en propres termes et qu'il manifeste ses craintes pour « le phénix », p. 312.

2. *Fichte's Leben*, I, 1, 6, p. 158, note.

femme une amie de Jeanne Fichte, Anna Schulthess (probablement la sœur du pasteur qui l'avait mariée), la fille d'un grand confiseur de Zurich. L'occasion était tentante d'aller lui rendre visite. Jeanne la saisit d'autant plus volontiers que son mari était désireux de voir, lui aussi, Pestalozzi; il appréciait fort les ouvrages de l'éducateur populaire, la *Soirée d'un Ermite* (Abendstunde eines Einsiedlers), *Christophe et Elsa* (Kristoph und Elsa), et surtout le livre auquel Pestalozzi devait sa gloire : *Léonard et Gertrude* (Lienhard und Gertrud). Fichte et Jeanne accompagnèrent donc Baggesen et Fernow jusqu'à Richterswyl[1], après avoir longé pendant deux heures la rive gauche du lac de Zurich et marché encore deux heures au delà du lac.

Ce furent alors de longues conversations durant lesquelles, dit Fernow, les heures paraissaient des secondes[2]. Pestalozzi avait dépassé la quarantaine; sa figure, marquée de la petite vérole, était laide, son habit et ses manières étaient simples[3]. Avec tout le feu et tout le génie de son cœur, il initiait ses visiteurs à la méthode qu'il avait déjà commencé de mettre en pratique. En quoi consistait cette méthode? D'abord et essentiellement dans un retour à la nature : substituer à la science livresque, à la connaissance par ouï-dire, l'appel à l'intuition, l'appréhension directe et immédiate des objets externes ou internes, l'éveil de la spontanéité et de la réflexion[4]. Apprendre, par une expérience personnelle, à lire dans le grand livre du monde et à voir dans la profondeur de sa conscience, être capable de discerner, par la connaissance de leur nomenclature, les formes des objets et de distinguer les variétés de nos sentiments; mettre le jeune esprit directement en contact avec les réalités concrètes au lieu d'interposer entre elles et lui les abstractions nécessairement vides de sens pour lui, dont on commence par le nourrir d'ordinaire; exercer le jugement au lieu de n'exercer que la mémoire; cultiver les forces de l'esprit en intensité et non pas surtout en extension, voilà le premier principe, le

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 6, p. 158.
2. *Ibid.*, p. 159, note.
3. *Ibid.*, lettre inédite de Fernow.
4. Pour l'exercice de l'intuition Pestalozzi avait toute une méthode dont les principaux moyens étaient, pour employer ses propres expressions, le nombre, la forme, le langage, c'est-à-dire au fond le calcul mental portant sur les nombres simples; la distinction, la mesure et la reproduction graphique des figures géométriques élémentaires, formes générales des objets; la parole qui, en formulant par des mots les noms des choses, enseigne à les déterminer. Ces trois moyens constituaient, à ses yeux, les éléments mêmes de l'instruction, le nombre, la forme, le nom étant les caractères distinctifs des choses.

principe directeur de la méthode pestalozzienne; la vérité de ce principe reconnue, il s'agissait pour l'éducateur de conduire l'esprit de l'enfant par une gradation appropriée du concret à l'abstrait, de ce qui est le plus proche de sa vue (externe ou interne) à ce qui en est le plus éloigné, et cela en chaque ordre de connaissance.

La même idée directrice, l'idée qu'il faut substituer à la *passivité, l'activité*, inspirait aussi les procédés pratiques, les exercices par lesquels le maître formait des élèves. Il ne s'agissait pas d'inculquer aux enfants une science infuse par des leçons ordonnées, il fallait, avant tout, leur apprendre à apprendre, il fallait les amener à découvrir par eux-mêmes la vérité : et, pour cela, trève aux moyens paresseux, à la récitation et à la lecture machinales; que chaque élève devienne, par sa propre participation à la recherche, le collaborateur même du maître; que son attention soit constamment tenue en éveil par des questions appropriées; que lui-même ose interroger pour mieux répondre. Alors on verra peu à peu se transformer la classe : le travail ne sera plus une tâche douloureuse qu'entretient péniblement la peur des châtiments; il deviendra un attrait et l'élève trouvera son plaisir dans l'effort même. Le jour où cessera cette discipline outrageante qui prétend former les consciences en violentant les corps, pour faire place à une éducation où le seul stimulant sera l'appel aux sentiments les plus hauts et les plus généreux de la conscience, l'appel à la vie spirituelle, l'enfant cessera de contracter des mœurs d'esclave et s'habituera tout à la fois à la sincérité et à la liberté.

Enfin, l'éducateur soucieux de sa mission comprendra que l'éveil de l'esprit, l'exercice même de son activité sont étroitement liés au bon fonctionnement du corps, et il favorisera la culture rationnelle des facultés physiques; il fera leur part à la gymnastique et à tous les travaux manuels; il se préoccupera d'enseigner un métier à l'enfant.

Mais une pareille éducation ne peut être réalisée ni à l'intérieur de la famille, qui n'est pas en possession des principes, ni au sein des Églises qui poursuivent dans l'éducation qu'elles donnent une tout autre fin; elle exige la constitution d'écoles publiques et la formation d'instituteurs spéciaux.

De la constitution de ces écoles, de la formation de ces instituteurs du peuple, Pestalozzi attend une véritable régénération morale. Il l'attend d'autant plus qu'il ne s'est pas borné à spéculer sur la théorie, mais qu'il a été lui-même un fondateur d'écoles, le premier des instituteurs populaires, et qu'ainsi il a pu juger à l'œuvre l'efficacité de ses principes et de sa méthode.

La profondeur des vues de Pestalozzi, l'ardeur de sa conviction, l'accent de sa parole, le spectacle de l'école où il commençait son apostolat eurent bientôt fait d'exciter l'enthousiasme de Fichte : son puissant instinct démocratique, sa foi en la liberté et en la Raison, son immense désir de travailler au progrès moral de l'humanité, trouvaient dans l'œuvre du grand éducateur un merveilleux auxiliaire.

En promettant à Pestalozzi, au moment de le quitter, d'aider au triomphe des idées qu'il avait si utilement mises en pratique, Fichte ne faisait donc que suivre ses propres inclinations. On verra comment il tint parole et comment, en prêtant plus tard à ces idées l'appui de son autorité et l'éclat de son éloquence, il fit de l'éducation populaire l'instrument qui régénéra l'Allemagne vaincue et démembrée, l'instrument qui véritablement instaura la patrie allemande [1].

De retour à Zurich, Fichte et sa femme habitèrent la maison du père Rahn, dont ils ne voulaient point se séparer. Fichte y vécut des jours aussi heureux que le lui permettait le milieu peu sympathique des Zurichois [2], jouissant maintenant d'une pleine indépendance, uni à une femme tendrement aimée, entretenant avec son beau-père, toujours jeune d'esprit malgré son grand âge et toujours ouvert aux nouveautés politiques ou philosophiques, le commerce le plus agréable. Lui-même était alors dans toute la force de la jeunesse; le succès de ses premiers ouvrages avait été pour son zèle un singulier stimulant, et, dans l'ardeur de sa pensée sans cesse bouillonnante, libre de tout souci, il était prêt pour l'accomplissement de ses grands desseins : l'heure de l'invention allait sonner pour son génie.

Du jour où Fichte s'était jeté dans l'étude de la philosophie de Kant, il s'était promis d'en populariser les principes. Il était encore sous le coup de sa conversion quand, à Leipzig, il en prenait l'engagement devant sa fiancée.

« Mon projet, lui affirmait-il, dans une lettre du 5 septembre 1790, est de ne faire rien d'autre que de rendre ces principes populaires

1. *Fichte's Leben*, I, I, 6, p. 159.

2. Il écrivait, en effet, à Th. von Schön qui le savait à Zurich dans des conditions telles qu'il pouvait le croire pleinement heureux : « Zurich est pour moi un endroit insupportable. La nature a tout combiné pour faire des lieux un paradis; mais les habitants de ce paradis sont déchus. On ne rencontre sûrement nulle part ailleurs tant d'animosité d'esprit à l'égard des étrangers, des sentiments si exclusifs, tant de morgue et de sotte vanité, tant d'ignorance jointe à tant de prétention.... » *Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön.* Anlagen B. 9. Zürich, d. 20. Nvbr. 1793, p. 36-37.

et de chercher, par mon éloquence, à les rendre efficaces sur les cœurs[1]. »

Et, vers la même époque, il confirmait son intention à l'ami Achelis, de Brême :

« Si je trouve le temps et la tranquillité nécessaires, je les consacrerai entièrement à la philosophie de Kant. Exposer sous une forme populaire les principes de sa morale, les inculquer avec force et avec flamme au cœur du public serait peut-être un bienfait pour le monde... De cette exposition populaire sa morale est susceptible, mais la chose demande du loisir et de l'indépendance, les aurai-je?[2] »

Son retour à Zurich lui apportait ce loisir et cette indépendance[3]. C'était le moment de tenir sa promesse, il n'y faillit point.

En annonçant à Kant son prochain mariage Fichte l'assurait que les travaux du philosophe dont l'existence avait été si importante pour le genre humain ne passeraient pas, qu'ils porteraient des fruits en abondance, qu'ils donneraient à l'humanité une orientation nouvelle, qu'ils produiraient une véritable régénération de ses principes, de ses opinions, de ses institutions, qu'il n'y avait aucun domaine où ne s'étendissent leurs conséquences[4].

Il laissait entendre au maître qu'il serait celui qui chercherait à tirer tous les fruits de sa philosophie; il déclarait avoir l'intention de travailler au droit naturel, au droit constitutionnel, à la science politique, en utilisant l'œuvre de la *Critique*[5].

Mais pour cette œuvre de vulgarisation, il croyait sans doute nécessaire de commencer par étayer les bases mêmes de la *Critique*, encore chancelantes; et cela il ne le disait pas à Kant, mais il l'avouait à des amis, et il écrivait à l'un d'eux, à Stéphani :

« J'ai découvert un nouveau fondement dont tout l'ensemble de la philosophie se déduit très facilement. Kant, d'une manière générale, possède la vraie philosophie, mais dans ses résultats seulement, non

1. *Fichte's Leben*, I, 1, 3, p. 83. Lettre à Jeanne Rahn, 5 sept. 1790.
2. *Ibid.*, I, 1, 4, p. 109. Lettre à Achelis.
3. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., I, 7, Fichte an Kant, Zürich, den 20. Sept. 1793, p. 154.
4. *Ibid.*, p. 155.
5. *Ibid.* C'est dans le même sens que, deux mois plus tard, il écrivait à Th. von Schön : « Ich werde über einen Gegenstand, der mich mit unwiderstehlicher Stärke an sich zieht—über Natur-und Staatsrecht—noch manches schreiben; ich werde so lange schreiben bis ich durch irgend eine Schrift hierüber mich so in Respect gesetzt habe, dass sich niemand an mich traut; dann werde ich zu allem mich freimüthig bekennen. — Hæc inter nos. » (*Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön.* Anlagen. B. 9. Zürich, d. 20. Nvbr. 1793, p. 36.)

dans ses principes. Ce penseur unique est pour moi toujours un sujet d'étonnement ; il a un génie qui lui découvre la vérité, sans lui en montrer le principe! Bref, je crois que dans un ou deux ans nous aurons une philosophie qui égalera en évidence la géométrie[1]. »

Kant possède la vraie philosophie, mais dans ses résultats seulement, non dans ses principes : il a un génie qui lui découvre la vérité sans lui en montrer le principe ; ces paroles, dans la bouche de celui qui avait déclaré jadis entendre borner son activité philosophique à tirer au clair les conséquences des principes découverts par Kant, paraissent singulières.

C. *LES CRITIQUES DE LA DOCTRINE KANTIENNE.*

Pour les comprendre il est nécessaire de rappeler les critiques auxquelles avait donné lieu, à cette époque même, la doctrine de Kant et d'examiner rapidement les systèmes qu'elles avait suscités.

*
* *

Dès l'abord deux difficultés avaient frappé ceux des contemporains qui, sans se laisser aller à la futile tentation de réfuter Kant au lieu de le lire, s'étaient donné la peine de le comprendre ; premièrement l'absence d'unité du système, l'existence dans l'esprit d'une pluralité de principes irréductibles, en particulier le dualisme de la sensibilité qui fournit à l'esprit ses seules intuitions, et de la pensée dont l'activité purement formelle et vide de tout contenu, au moins pour nous, suppose, pour son exercice, la réceptivité de la sensibilité ; secondement et, comme conséquence de ce divorce entre la forme et la matière de la connaissance, l'hypothèse de la *Chose en soi*, d'une réalité, d'ailleurs insaisissable en elle-même, cause des modifications de notre sensibilité et fondement dernier de nos intuitions sensibles.

I. *JACOBI.*

Dès 1787, Jacobi, le premier peut-être qui ait aperçu le vrai sens de la *Critique*, avait tenté — dans son appendice au dialogue *David Hume*, appendice intitulé : *L'Idéalisme transcendantal* (David Hume. Beylage über den transcendentalen Idealismus) — de montrer que, pour être un système conséquent, le Kantisme devait aboutir à l'Idéalisme absolu, au « Nihilisme », comme il le dira plus tard[2] ; il avait dénoncé la con-

1. *Fichte's Leben*,, II, Zweite Abth., XVIII, 4. Lettre à Stephani, p. 512.
2. Fr. H. Jacobi, *Werke*, Zweiter Band, Leipzig, bey Gerhard Fleischer d. jüng., 1815, *David Hume*, Vorrede, p. 19, dans la préface, écrite par Jacobi à ses œuvres complètes et mise en tête du dialogue dans l'édition de 1815.

tradiction, ruineuse pour la doctrine, où conduisait l'hypothèse de la *Chose en soi*, d'une existence extérieure à l'esprit, d'une réalité pour lui inconnaissable, c'est-à-dire en somme inintelligible ; cette hypothèse, Jacobi l'établissait, est la conséquence du dualisme même, de la distinction radicale entre une pensée purement organisatrice, législatrice et une sensibilité purement réceptive, la réceptivité de la sensibilité exigeant la présence de la *Chose* comme cause de ses modifications; il en avait conclu que, pour être cohérente, la *Critique* ne devait pas sortir de la pure subjectivité, ce qui l'obligeait à s'affirmer comme un « Idéalisme universel ».

Mais citons Jacobi lui-même :

« Je crois, écrit-il (après avoir cité des passages caractéristiques à cet égard de la *Critique*), et ces quelques textes suffisent à le prouver, que le philosophe kantien abandonne totalement l'esprit de son système quand il dit des objets qu'ils produisent des *impressions* sur les sens, *excitent* par là des sensations et donnent lieu ainsi à des représentations : car, d'après la doctrine kantienne, l'objet empirique, qui n'est jamais qu'un phénomène, ne peut pas exister hors de nous et être quelque chose de plus encore qu'une représentation ; et de l'*objet transcendantal* nous n'avons, d'après cette doctrine, pas la moindre connaissance; il n'est non plus jamais question de lui quand on considère les objets; son concept est, au plus haut point, un concept problématique qui *repose sur la forme de notre pensée, forme entièrement subjective, uniquement appropriée au caractère particulier de notre sensibilité*; l'expérience ne le fournit pas et ne peut en aucune façon le fournir puisque ce qui n'est pas *phénomène* ne peut jamais être objet d'expérience, et que le phénomène, le fait que j'éprouve telle ou telle affection de la sensibilité, ne constitue à aucun degré un rapport de pareilles représentations à un objet quelconque. C'est l'entendement qui, par la liaison de la diversité de la représentation en une conscience une, ajoute l'objectivité au phénomène.

« L'objet transcendantal n'est supposé en général comme cause intelligible du phénomène que pour nous donner quelque chose qui corresponde à la sensibilité en tant que réceptivité [1].

« Cependant, si contraire qu'il soit à l'esprit de la philosophie kantienne de dire des objets qu'ils produisent des *impressions* sur les sens et donnent lieu de cette manière à des représentations, on ne voit pas bien comment, sans cette hypothèse, la philosophie

1. Fr. H. Jacobi, *David Hume. Beylage über den transcendentalen Idealismus*, p. 301-303.

kantienne peut arriver à une exposition quelconque de sa doctrine, car le mot sensibilité n'a aucun sens dès qu'on n'entend pas par là un médium réel et distinct entre deux réalités, un véritable intermédiaire d'une chose à une autre, dès que son concept ne doit pas contenir les concepts d'extériorité et de liaison, d'action et de passion, de causalité et de dépendance et les contenir comme des *déterminations réelles objectives*[1].

« Ainsi la contradiction interne de la philosophie kantienne est flagrante. Elle semble exiger l'existence de *Choses en soi* comme fondement de l'objectivité de notre perception des objets extérieurs, et cette exigence est contraire à toutes ses prétentions, à l'affirmation que les objets et leurs rapports sont des éléments purement subjectifs, de simples déterminations de nous-mêmes et qui ne sont absolument rien en dehors de nous. En admettant même qu'à ces déterminations toutes subjectives puisse correspondre, comme leur cause, une *Chose en soi*, l'obscurité sur l'existence et le lieu de cette *Chose*, sur le mode de son action resterait entière. Aucune expérience, de près ni de loin, ne pourrait l'atteindre, puisque l'expérience n'atteint que des phénomènes, et nous n'avons aucun moyen de découvrir quoi que ce soit de cette *Chose en soi*.

« Et, pas plus que nous ne pouvons atteindre la cause de nos sensations, nous ne pouvons apercevoir le principe de notre spontanéité interne, de notre activité spirituelle, de cette activité qui reste purement formelle et sans autre application possible qu'à nos sensations, qu'à la matière fournie par notre sensibilité[2]. Bref notre connaissance, prise dans son ensemble, ne contient rien, absolument rien, qui puisse avoir d'une manière quelconque une signification véritablement objective[3]. »

Et Jacobi concluait : « Je le demande, comment est-il possible de concilier l'hypothèse d'objets qui produisent des impressions sur nos sens et de cette manière éveillent des représentations avec une doctrine qui veut anéantir toutes les raisons sur lesquelles s'appuie cette hypothèse[4]... c'est impossible, à moins d'attribuer à chaque mot un sens inusité et à leur union une signification toute mystique[5]. A moins donc de sortir de l'Idéalisme transcendantal et de s'embarrasser dans des contradictions inextricables, il faut que l'idéaliste transcendantal ait le courage de professer l'Idéalisme le plus radical qui ait jamais été enseigné; il faut qu'il n'ait pas

1. Fr. H. Jacobi, *David Hume*, p. 304. — 2. *Ibid.*, p. 305-307. — 3. *Ibid.*, p. 307. — 4. *Ibid.*, p. 307. — 5. *Ibid.*, p. 308.

peur d'encourir le reproche de professer un égoïsme spéculatif, car il lui serait impossible de se maintenir dans son système, s'il voulait seulement écarter de lui ce dernier reproche[1]. »

Jugement d'une pénétration vraiment prophétique et qui semble annoncer, avec une précision dont on demeure confondu, l'œuvre que Fichte va précisément entreprendre.

Mais avant lui d'autres, de moindre hardiesse et de moindre génie, avaient préparé les voies.

II. *REINHOLD.*

Et d'abord Reinhold, le plus illustre des partisans de Kant, le maître réputé qui enseignait la philosophie critique à l'Université d'Iéna. Déjà, dans les douze *Lettres sur la philosophie kantienne* (Briefe über die Kantische Philosophie) que publia le *Mercure* de 1786 à 1788, Reinhold, préoccupé de l'ébranlement général des principes de la religion, de la faiblesse des constructions philosophico-théologiques, des doutes émis sur la validité des preuves de l'existence de Dieu, avait montré la nécessité d'examiner le problème religieux non plus à la manière dogmatique, non plus à la manière sceptique, mais à la manière critique en posant la question des limites de notre connaissance, des limites du pouvoir de la Raison et il avait déclaré que la solution du problème se trouvait dans un livre *unique*, dans un livre incompris de la plupart de ceux qui l'avaient examiné, attaqué par la majeure partie des philosophes en renom, dénoncé dans leurs revues et leurs Bibliothèques comme un tissu de vieilleries pour ce qu'il avait de vrai, d'insanités, pour ce qu'il avait de nouveau[2].

Ce livre unique, ce livre incompris, c'était la *Critique* de Kant.

Les dogmatiques combattaient en elle un nouveau scepticisme; les sceptiques étaient tentés d'y voir une restauration du dogmatisme sur les ruines des anciens systèmes; les supernaturalistes admiraient son artifice pour écarter les bases *historiques* de la religion et pour y substituer sans polémique les fondements d'un naturalisme; les naturalistes dénonçaient un nouvel effort pour faire revivre la philosophie de la croyance, alors chancelante; les matérialistes découvraient dans la *Critique* une réfutation idéaliste de la réalité de la matière; les spiritualistes étaient indignés de la limitation imposée à la connaissance du réel, au nom de l'expérience;

1. Fr. H. Jacobi, *David Hume*, p. 309-310.
2. K. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, I. Bd. Leipzig. Bei Georg Joachim Göschen, 1790, III Brief, p. 88-104.

les éclectiques parlaient du Kantisme comme d'une nouvelle secte, plus intolérante que les autres, de la philosophie prétendue populaire, et ridiculisaient cette rénovation de la scolastique et des subtilités de l'École, dans le siècle des lumières et du bon sens; mais, à l'encontre de tous ces philosophes, Reinhold, qui avait lu cinq fois la *Critique*, déclarait y voir le plus grand des chefs-d'œuvre de l'esprit philosophique; il affirmait y trouver une réponse entièrement satisfaisante pour son cœur et pour son intelligence, à tous ses doutes philosophiques; il avait la plus intime conviction d'y rencontrer toutes les données nécessaires à la solution du grand problème posé depuis le jour, annoncé par lui, où la philosophie religieuse avait été ébranlée dans ses fondements[1]. Il essayait de le montrer en exposant et en commentant, au point de vue du Christianisme, les conclusions de la *Critique* sur l'existence de Dieu, et les vues de Kant sur l'union de la religion et de la morale[2].

Et pourtant la philosophie de Kant avait besoin d'être complétée.

De l'aveu de Kant, la *Critique* de la Raison n'était qu'une « propédeutique de la métaphysique »; elle ne constituait encore que les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science*. La question du *fondement* de la métaphysique n'avait pas été abordée par Kant. Or cette question du *fondement* était le problème philosophique par excellence; elle se posait non pas seulement à propos de la métaphysique, mais à propos de la logique, à propos de la morale, à propos du droit, à propos de la théologie, à propos de l'ensemble de la philosophie. Toute philosophie jusqu'ici, sans excepter même la philosophie kantienne, si on la considère comme une science, manquait de quelque chose et ce quelque chose n'était rien de moins qu'un *fondement*[3].

Ainsi s'exprimait Reinhold dans son écrit sur *Le Fondement du savoir philosophique* (Ueber das Fundament des philosophischen Wissens) et, dans ses *Contributions destinées à rectifier certaines incompréhensions des philosophes* (Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen), d'un an antérieures, il déclarait, en parlant des rapports de la *Théorie de la représentation* et de la *Critique de la Raison pure*, « que la *Critique de la Raison* non seulement n'avait pas établi de principe premier

1. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, p. 104-107.
2. *Ibid.*, Fünfter Brief, p. 145 et suiv. (145-164).
3. K. L. Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*. Iena, bei Joann Michael Mauke 1791, p. 3.

pour toute la philosophie, pas de principe pour la science du pouvoir de la représentation en général, mais qu'elle n'avait pas établi de principe pour chacune des théories des pouvoirs particuliers de la connaissance, pas de principe pour la théorie de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. Son principe suprême dans le système des principes de l'entendement pur (le principe de l'unité synthétique du divers dans l'intuition) n'était qu'un principe pour l'usage de l'entendement dans l'expérience, que la loi suprême de l'expérience[1]. » Reinhold ajoutait aussitôt, il est vrai, que le défaut de premier principe ne pouvait être imputé le moins du monde à la *Critique de la Raison* et à son *grand auteur*, car celui-ci n'avait nullement eu l'intention dans son œuvre d'apporter la science du pouvoir de la représentation ou même du pouvoir de la connaissance[2].

Mais l'absence d'un fondement fixe et universellement valable n'en était pas moins jusqu'alors le vice radical de tous les systèmes, et ce vice rendait impossible la constitution de la philosophie comme science.

Ce fut précisément l'ambition de Reinhold d'ériger la philosophie en science, de construire une *Philosophie élémentaire*, c'est-à-dire une science des principes communs à toutes les sciences philosophiques particulières, où serait entièrement déterminé et construit tout ce que les autres sciences supposent à leur base, science qui, pour cela précisément, devait nécessairement avoir, plus que toute autre, un fondement d'une solidité reconnue, un fondement valable universellement[3]. La découverte et la reconnaissance de ce fondement accomplirait en philosophie la *Révolution* au sens propre du mot[4].

« Je considère, écrivait Reinhold dans ses *Contributions*, je considère un premier principe universellement valable comme *la chose unique dont la philosophie ait besoin*, comme ce qu'il lui faut acquérir, si elle veut procurer à l'humanité les avantages que, de tout temps, elle lui a promis, que l'humanité est en droit d'attendre d'elle, et dont le besoin n'a peut-être jamais encore atteint le degré où l'on en est actuellement arrivé[5]. »

1. K. L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen.* Iena, bei Johann Michael Mauke, 1790. I. Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend; IV. Ueber das Verhältniss der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft, p. 273.
2. *Ibid.*, p. 274.
3. *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Vorrede, p. XIV.
4. *Ibid.*
5. *Beyträge...*, II. Ueber das Bedürfniss, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie, p. 94.

De la découverte de ce principe *unique* et *premier*, de ce principe irréductible à d'autres et auquel se rattachent tous les autres, dépend la forme même de la science, son unité systématique. Pour qu'il y ait système, système clos, il faut que l'ensemble des propositions qui constituent la forme de la science puisse se déduire d'un premier principe. L'existence d'une pluralité de principes compromettrait irrémédiablement l'unité de la connaissance ; il y aurait alors des systèmes partiels, des sciences particulières, isolées, sans contact entre elles ; il n'y aurait pas un système général de la science, comme l'exige au fond la Raison[1].

L'idée d'un tel système comme forme essentielle de la connaissance philosophique n'avait sans doute rien de nouveau, mais jusqu'alors aucun essai pour le réaliser n'avait réussi. Or précisément ce système basé sur ce principe, cette théorie du fondement de l'ensemble de la philosophie théorique et pratique, Reinhold prétendait l'apporter sous le nom de *Philosophie élémentaire* ou de *Philosophia prima*[2], croyant ainsi accomplir la *Révolution* dont il avait parlé, sachant d'ailleurs que sa tentative se heurterait, comme toute tentative de ce genre, aux « misérables déclamations des *philosophies populaires* et à leurs ridicules plaisanteries[3] ». Mais ce principe sûr, premier, universellement valable, qui rendait possible la constitution de la philosophie comme science, quel était-il donc? D'abord un fait puisqu'il ne devait avoir besoin d'aucun raisonnement pour être reconnu vrai et qu'une proposition de cette nature ne peut être que l'expression d'un fait.

Ce fait devait en outre apparaître comme évident à la simple réflexion pour tous les hommes, dans tous les temps et dans toutes les occasions où il leur est donné d'y réfléchir. Il ne pouvait donc consister ni dans une expérience quelconque du sens externe qui se rapporte toujours à des circonstances individuelles, ni dans une expérience du sens interne, toujours individuelle aussi et impossible à communiquer à tous.

Ce fait qui se produit forcément en nous, qui, devant apparaître évident universellement, ne peut être lié ni à une expérience déterminée, ni à un certain raisonnement, qui par conséquent doit accompagner forcément toutes les expériences possibles et toutes les pensées dont nous pouvons avoir conscience, ce fait ne peut être précisément autre chose que le *fait même de la conscience* et la proposition qui l'exprime exprime nécessairement cette conscience dans la mesure où elle est représentable.

1. K. L. Reinhold, *Beyträge...*, II, p. 117-119. — 2. *Ibid.*, p. 138. — 3. *Ibid.*, p. 120.

On peut le formuler ainsi :

La représentation est dans la conscience à la fois distincte du représenté et du représentant et en relation avec eux[1]. La conscience enveloppant la représentation dans son rapport et dans sa différence avec l'objet et le sujet, voilà donc pour Reinhold le principe premier, le fondement de la philosophie à la fois théorique et pratique, de la philosophie dans son ensemble. La philosophie théorique repose sur la possibilité de l'expérience dont le principe est au fond la conscience empirique ; la philosophie pratique repose sur la loi morale dont le principe est au fond la conscience morale. Conscience empirique, conscience morale, deux manières d'être de la conscience, seule et unique origine. La séparation, la rupture établie par Kant entre la connaissance et l'action s'efface ; l'unité foncière des deux domaines de la philosophie est définitivement proclamée.

Le premier principe une fois découvert, il s'agira pour Reinhold de montrer comment en sortent les éléments de toute la philosophie théorique et de toute la philosophie pratique. Il ne saurait être ici question de suivre le fil de la longue et laborieuse déduction qui constitue l'édifice de la *Philosophie élémentaire* ; il suffira pour l'objet que nous poursuivons de montrer rapidement suivant quelle méthode et dans quel esprit la *Philosophie élémentaire* tente de compléter l'œuvre de la *Critique*. La méthode résulte de la détermination même du principe. C'est une méthode à forme dialectique, tout à fait différente de la méthode critique, si prudente et si circonspecte. Reinhold, on l'a vu, prétend faire sortir d'un principe *un* l'ensemble de la philosophie ; il s'efforce donc de montrer comment la proposition de la conscience avec la simplicité qu'elle enveloppe, avec tout à la fois la distinction qu'elle implique et les relations qu'elle établit entre la représentation, le sujet et l'objet, engendre, par l'analyse de ces conditions internes, tous les éléments de la connaissance et de l'action. En ce qui concerne la connaissance, cette analyse fournit l'opposition fondamentale de la matière et de la forme, du donné et du construit, de la réceptivité et de la spontanéité, de la diversité et de l'unité[2] ; la différence enfin entre la conscience claire (conscience de la représentation pure et simple), la conscience distincte (conscience

1. K. L. Reinhold, *Beyträge...*, Erörterung meines Begriffes vom allgemeingeltenden Grundsatze der Philosophie, p. 143-144.

2. K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* Prag und Iena, bey Widtmann und J. M. Mauke, 1789. Zweites Buch, Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, § XIII, p, 220 et suiv., §§ XV, XVI, p. 230-244, §§ XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXXI, XXVCI, p. 255-296.

de la représentation dans son rapport au sujet, conscience de soi) et la connaissance proprement dite (conscience de la représentation dans son rapport à l'objet)[1]. Une fois la faculté de la représentation déterminée, Reinhold en tire par analyse la proposition que l'objet représenté est distinct à la fois de la représentation pure et simple et du sujet qui se représente[2]. Cette proposition enveloppe, et une nouvelle analyse en peut tirer tous les éléments de la connaissance, la sensation, la matière de la connaissance, d'une part, puis l'espace et le temps, les intuitions sensibles[3]; puis les fonctions de l'entendement, la forme de la connaissance avec ses catégories dont Reinhold tente une déduction et une unification[4]; enfin la raison avec son exigence d'unité inconditionnée, avec ses *Idées*, Idée du sujet absolu, répondant à la forme du catégorique; Idée de la causalité absolue, répondant à la forme de l'hypothétique; Idée de la communauté absolue, répondant à la forme disjonctive[5].

Or l'Idée de la causalité absolue, rapportée à la causalité de la Raison, conduit à déterminer dans la représentation le sujet comme cause libre, libre comparativement quand la Raison est occupée à penser et que la faculté de désirer est déterminée empiriquement, libre absolument quand la Raison s'applique à la faculté de désirer pour la déterminer *a priori*[6]. Ainsi s'opère pour la *Philosophie élémentaire* le passage de la théorie à la pratique. Le passage opéré, l'analyse découvrira dans la faculté de désirer la faculté même du réel, qui fait sortir la représentation de la sphère du simple possible où elle se trouvait enfermée dans la connaissance[7]; la théorie de la connaissance se complète ainsi par une théorie des penchants, le penchant exprimant la synthèse du pouvoir et de la force qui fait passer le pouvoir à l'acte.

Or les deux penchants fondamentaux sont les deux penchants qui réalisent la double condition de la représentation, sa matière et sa forme; le penchant à la matière c'est le penchant à être affecté, à recevoir des impressions, c'est le penchant sensible qui est aussi le penchant égoïste et qui poursuit comme fin le plaisir; le penchant à la forme, c'est le penchant à la spontanéité, le penchant à l'action, le penchant intellectuel qui est aussi le penchant désintéressé; c'est le

1. K. L. Reinhold, *Versuch...*, Drittes Buch, Theorie des Erkenntnissvermögens überhaupt, §§ XXXVIII, XXXIX, XL, p. 321-331.
2. *Ibid.*, § XLII, p. 340-345.
3. *Ibid.*, Theorie der Sinnlichkeit, § XVI à § LXVI, p. 351 à 422.
4. *Ibid.*, Theorie des Verstandes, § LXVII à § LXXVI, p. 422-498.
5. *Ibid.*, Theorie der Vernunft, § LXXVII à § LXXXII, p. 498-526.
6. *Ibid.*, § LXXXVI, p. 558-559.
7. *Ibid.*. Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens, p. 560.

penchant purement rationnel, le penchant au devoir, source de toute moralité[1].

Avec la théorie des penchants et la déduction de la moralité s'achève l'exposition de la *Philosophie élémentaire* et le sens de l'œuvre de Reinhold apparaît clairement; c'est un effort pour dépasser le dualisme d'où la *Critique* semble interdire à l'esprit humain de sortir; un effort pour restaurer, sur les bases de la *Critique*, le monisme, l'unité foncière qui est l'exigence même de la Raison. Découvrir le principe permettant d'unifier la théorie et la pratique, appliquer la méthode capable de tirer de ce principe l'ensemble des catégories élémentaires de la connaissance et de l'action, telle est la tentative de Reinhold et telle en est la signification. Un fait attestera, mieux que tous les commentaires, l'influence qu'elle exerça sur le développement de la pensée de Fichte.

La première esquisse des *Fondements de la Théorie de la Science*, dont le manuscrit se trouve parmi les inédits conservés à la Bibliothèque royale de Berlin[2], se présente, en effet, comme une réflexion sur la *Philosophie élémentaire*; elle s'intitule *Méditations personnelles* (eigne Meditationen) *sur la Philosophie élémentaire*; et elle s'efforce de répondre victorieusement aux objections qui venaient d'être adressées à la philosophie critique, celle de Kant et de Reinhold.

Dans cette ébauche d'ailleurs, pour l'établissement du fondement suprême à la fois de la théorie et de la pratique, comme sur le sens attribué à l'intuition intellectuelle et pour la méthode de construction, Fichte se réfère sans cesse à Reinhold, à ses thèses, à ses expressions mêmes; il veut évidemment approfondir et parachever la *Philosophie élémentaire*, et, sous l'inspiration visible de cette théorie, il aboutit, dans sa partie pratique, pour expliquer le réel, à une théorie des penchants[3].

Pour notre part, nous n'avons point ici à examiner la valeur de la *Philosophie élémentaire*, à nous demander en particulier dans quelle mesure elle réussit, au moyen de son principe, à opérer le passage de la théorie à la pratique, ni si le choix même de ce prin-

1. *Versuch.*, Theorie des Begehrungsvermögens, p. 561-565 et 569-573.
2. W. Kabitz les a résumés dans ses *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre.*
3. Voir Willy Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie.* Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass, Berlin, Verlag von Reuther u. Reichard, 1902, p. 57-100, partic. 57-64 et 95-100.

cipe ne la confine pas dans le domaine de la pure connaissance; nous nous bornerons à cette remarque : la *Philosophie élémentaire*, pour être conséquente avec elle-même, pour exclure tout dualisme, pour ne pas sortir de son principe de la conscience, doit rejeter radicalement l'existence de la *Chose en soi*. Le fait-elle? Cette question s'est posée à l'esprit de Reinhold dès la première démarche de sa philosophie, à propos de la matière de la connaissance.

Reinhold a parfaitement compris qu'il lui était impossible, sans se contredire, de déduire la *Chose en soi* de la représentation; la *Chose en soi* est par essence irreprésentable et inconnaissable; elle ne peut donc entrer dans la sphère de la philosophie qu'à titre de concept[1]. Cependant, si grand qu'ait été son effort pour rendre cette *Chose en soi* plus subtile, Reinhold n'était point parvenu à l'éliminer totalement de son système; il en avait fait la cause de la matière de notre sensibilité, ce qui explique la réceptivité de notre sensibilité, la passivité de notre esprit en face du donné[2]. Ainsi donc, tout en reconnaissant, avec les premiers critiques de Kant, l'impossibilité de se représenter la *Chose en soi*, et la contradiction qu'elle constitue avec la forme même de notre conscience, il en admet l'existence comme la condition sans laquelle *la matière première* de la connaissance ne peut s'expliquer, sans laquelle au fond la représentation resterait vide de réalité; aussi, pour ne pas laisser vicier tout son système par une sorte de péché originel, il en avait été réduit à essayer de justifier — en partant de son principe — tout à la fois l'impossibilité de connaître, de se représenter la *Chose en soi*, et la nécessité de l'admettre[3].

III. *MAIMON.*

C'est à dissiper justement ce fantôme de la *Chose en soi* que s'efforce et que réussit le profond Salomon Maimon. L'ouvrage où, pour la première fois, il expose ses idées, l'*Essai sur la philosophie transcendantale* (Versuch über die Transcendentalphilosophie), parut à Berlin en 1790, un an après l'*Essai d'une nouvelle théorie de la faculté de la représentation* (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens) de Reinhold. Mais la dédicace au roi de Pologne porte la date de 1789, et d'ailleurs, avant sa publication, le manuscrit de l'*Essai sur la philosophie transcendantale* fut remis à Kant par le Dr Marcus Herz, son ami et son disciple; il demeura même

1. K. L. Reinhold, *Versuch.*, II. Buch, § XVII, p. 244-249.
2. *Ibid.*, p. 248-250, et § XLIII, p. 345-348.
3. *Beyträge...*, I, III, § XII à § XIV, p. 184-188.

assez longtemps entre les mains de l'auteur de la *Critique de la Raison pure*[1]; on est donc conduit à admettre que, lorsqu'il écrivit son premier livre, Maimon ignorait encore la doctrine de Reinhold. L'*Essai* de Maimon, qui se présente comme une interprétation et une discussion de la *Critique* — l'*Essai* se présente ainsi et non sous la forme d'une exposition systématique — apparaît alors comme le produit d'une réflexion originale sur l'œuvre de Kant, d'une réflexion indépendante de toute influence étrangère.

N'est-il pas d'autant plus remarquable que par cette étude directe de la *Critique*, dans l'ignorance des commentaires qui en avaient déjà été faits par Reinhold — et avant lui par Jacobi dans son *David Hume*, et même par Hamann (*Metakritik über den Purismus der Vernunft*) — Maimon ait réussi là où avait échoué son prédécesseur immédiat, et qu'il ait définitivement ruiné l'existence de cette *Chose en soi*, pierre d'achoppement de la *Critique* et, finalement aussi, de la *Philosophie élémentaire*.

« Le grand Kant, dans son immortel ouvrage de la *Critique de la Raison pure*, nous a fourni une *Idée complète* de la philosophie transcendantale, sinon la Science elle-même tout entière. Mon projet dans cet *Essai* est le suivant : exposer les vérités les plus importantes de cette Science. Je suis, en vérité, le pénétrant philosophe que j'ai nommé ; mais le lecteur impartial le remarquera, je ne le copie pas : je cherche, autant qu'il est en mon pouvoir, à l'expliquer et quelquefois je fais en ce qui le concerne des observations. » Ainsi s'exprimait Maimon au début de son *Essai*[2]; mais il ajoutait dans « les remarques sur quelques passages trop écourtés » qui terminent le volume :

« Pour éviter toutes les fausses interprétations je vais faire connaître publiquement au monde mon opinion sur le point suivant : Je considère à la vérité la *Critique de la Raison pure* de Kant comme aussi classique et aussi irréfutable en son genre que l'œuvre d'Euclide. Pour confirmer mon dire je veux tenir tête à tous ses adversaires. Mais pourtant, envisagé d'un autre côté, je tiens ce système pour insuffisant[3]. »

Et la première insuffisance aux yeux de Maimon c'est le dualisme,

1. K. P. Moritz, *S. Maimon's Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben und herausgegeben*, zwei Theile, 1791, 2. Aufl., XVI. Kap. p. 252 et suiv. cité par Kuno Fischer. *Geschichte der neuern Philosophie*, V, I, VII, p. 130-131.

2. Salomon Maimon aus Litthauen in Polen, *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen*, Berlin, bei Christian Friedrich Voss und Sohn 1790, Einleitung, p. 8-9.

3. Anmerkungen und Erläuterungen über einige kurz abgefasste Stellen in dieser Schrift, p. 338.

la distinction radicale du sensible et de l'intelligible, source de toutes les difficultés du système; ce dualisme implique, en effet, pour l'explication et la justification de la connaissance, deux principes distincts, un principe qui soit le fondement de la matière de la connaissance, des impressions de la sensibilité, et ce serait la *Chose en soi*; un principe qui soit le fondement de la forme de notre connaissance, la conscience[1].

Cette dualité de principes paraît à Maimon ruineuse pour l'existence même de la connaissance comme science. Une connaissance, une science qui aurait deux principes serait, au fond, inintelligible; elle formerait deux systèmes clos et sans lien; du moment où la connaissance, où la science est une, elle exige l'unité de son principe.

L'œuvre de Maimon consiste à établir cette unité; et, pour l'établir, à montrer l'inexistence de la *Chose en soi*, du principe qu'on oppose à la conscience. La conscience restera donc l'unique principe de la connaissance. Une fois prouvée l'inanité de la *Chose en soi*, l'effort original de Maimon sera d'essayer d'expliquer, sans sortir de la conscience, la matière même de la connaissance, le donné, le sensible, l'irrationnel.

« Je voudrais bien savoir, écrit Maimon dans son *Essai sur la philosophie transcendantale*, je voudrais bien savoir ce qui les force tous (matérialistes, idéalistes, dualistes) à admettre l'existence d'un objet transcendantal (dont ils ne savent pourtant pas la moindre chose) ou à rapporter les modifications de leur conscience à quelque chose d'extérieur à elle (comme déjà l'indique le mot de représentation). Essayons de déchiffrer cette énigme, peut-être serons-nous assez heureux pour y réussir[2]. »

Et le mot de l'énigme c'est que cette fameuse extériorité n'est qu'une illusion : l'objet dont nous avons l'intuition n'est pas *hors de notre conscience*; cela n'a pas de sens; l'objet n'est que la synthèse opérée par l'imagination d'un ensemble de modifications de notre conscience, de perceptions; et aucune de ces perceptions ne se rapporte à quelque chose d'extérieur à l'intuition qu'on en a; or ce sont ces perceptions qui nous fournissent la matière dont notre pensée fait les divers objets. Point n'est besoin, pour cette explication, de l'hypothèse d'un objet transcendantal[3] et l'on peut rendre compte de l'illusion de l'extériorité de la façon suivante : « La

1. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Zweiter Abschnitt, p. 63-64; Kurze Uebersicht..., p. 182-183.
2. *Ibid.* Idealismus, Dualismus, Materialismus, p. 161. — 3. *Ibid.*, p. 161-162.

représentation des objets des intuitions dans le temps et dans l'espace sont aussi les images produites par le sujet transcendantal de toutes les représentations (par le Moi pur) dans un miroir (le Moi empirique), mais elles semblent venir de quelque chose de situé derrière le miroir (d'objets distincts de moi). Ce qu'il y a d'empirique dans les intuitions (la matière) est réellement, comme les rayons de la lumière, donné par quelque chose d'extérieur à nous (de distinct de nous). Mais il ne faut pas se laisser tromper par cette expression : « extérieur à nous », comme si c'était une chose en rapport d'espace avec nous, car l'espace même n'est qu'une forme en nous; cet extérieur à nous signifie simplement ceci : une chose dans la représentation de laquelle nous n'avons conscience d'aucune spontanéité, c'est-à-dire, au point de vue de notre conscience, un état de passivité pure et simple en nous, un état où il n'y a de notre part aucune activité[1]. »

En d'autres termes il n'y a pas et il ne peut y avoir de *Choses en soi*, de choses extérieures à notre conscience, mais il peut y avoir et il y a en nous des choses qui présentent le caractère de pures *données*, des choses qui s'imposent à notre conscience, des états qu'elle ne produit pas mais qu'elle subit. Comment expliquer ce fait? L'hypothèse d'une cause étrangère à la conscience doit être écartée; ce serait un retour à la *Chose en soi*, à la chose opposée à la conscience, un non-sens, puisque nous ne pouvons rien affirmer que par rapport à notre conscience. D'autre part ces *données* ne peuvent être davantage le produit d'une conscience active : « elles impliquent justement la passivité de la conscience; autrement elles cesseraient d'être des données, elles deviendraient entièrement pénétrables à la conscience et la conscience pourrait les produire à volonté, elle ne les subirait pas; elles ne tombent donc pas dans la sphère de la connaissance proprement dite, elles échappent à notre faculté de connaître[2] ».

En dehors d'un appel impossible à une réalité extérieure à la conscience, en dehors du recours tout aussi impossible à la conscience claire, comment donc justifier l'existence de ces données?

Ce qui constitue essentiellement le donné, c'est au fond son impénétrabilité à la conscience. Mais si l'on pouvait établir que cette impénétrabilité n'est pas irréductible, si l'on pouvait trouver un biais par où le donné pût être rapporté en quelque manière à la

1. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Zweiter Abschnitt, p. 63-67; Kurze Uebersicht..., p. 202-203. — 2. *Ibid.*, Anmerkungen, p. 419.

conscience, la question serait résolue. Ce biais, Maimon crut précisément l'avoir découvert dans une application de certains symboles mathématiques au problème de la connaissance, en particulier dans l'idée de la grandeur irrationnelle, dans l'idée de la différentielle.

« Le donné, dit expressément Maimon, ne peut pas être autre chose que ce dont, non seulement la cause, mais aussi le mode de production (*essentia realis*) en nous nous demeure inconnus dans la représentation, c'est-à-dire ce dont nous n'avons qu'une conscience imparfaite. Mais cette conscience imparfaite peut être conçue comme allant d'une conscience déterminée jusqu'au néant absolu de conscience et cela par une série de degrés décroissant à l'infini; en conséquence le pur donné (ce qui est présent à nous en dehors de toute conscience, de notre puissance de représentation) est la simple idée de la limite de cette série, limite dont on peut toujours s'approcher (comme pour une racine irrationnelle), mais qu'on ne peut jamais atteindre[1]. »

Et ces pures Idées, « comme concepts limites », comme formées « par une régression ou diminution indéfinie de la conscience à partir d'une intuition, ne représentent pas des objets, mais le mode de production des objets[2] ».

Ainsi déterminé, comme *limite*, le donné devient sinon réductible à la conscience, du moins explicable pour elle, il ne lui est plus radicalement étranger. Dès lors les modifications de la sensibilité, la matière même de la connaissance ne requièrent plus une cause extérieure à la conscience, l'existence d'une inconcevable *Chose en soi*, et le mécanisme de la connaissance dans la formation des objets sensibles devient enfin intelligible. Ce mécanisme, Maimon lui-même l'analyse en des termes qu'il convient de reproduire :

« Dans toute représentation sensible considérée en elle-même comme qualité, il faut faire abstraction de toute quantité extensive aussi bien qu'intensive. Par exemple, dans la représentation du rouge, il faut penser quelque chose qui n'ait pas d'étendue finie, non pas sans doute un point mathématique, mais un point physique ou la différentielle d'une étendue; il faut penser quelque chose qui n'ait aucun degré fini déterminé de qualité, qui soit la différentielle d'un degré fini. Cette étendue finie ou ce degré fini est ce qui est nécessaire à la conscience de cette représentation et ce qui varie dans les différentes représentations quand varient leurs différentielles. Par conséquent les représentations sensibles en elles-mêmes,

1. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Zweiter Abschnitt, Anmerkungen und Erläuterungen, p. 419-420. — 2. *Ibid.*, note de la p. 27-28.

considérées comme simples *différentielles* ne fournissent pas encore de conscience. La conscience se produit quand la faculté de penser entre en acte. Or, en recevant les représentations sensibles particulières, cette faculté est purement passive. Quand je dis : j'ai conscience de quelque chose, sous ce quelque chose, je n'entends pas ce qui est hors de la conscience, ce serait contradictoire, mais simplement le mode déterminé de la prise en conscience, c'est-à-dire de l'action même de la conscience. Le mot de représentation employé pour la conscience primitive induit ici en erreur, car en réalité ce n'est pas une représentation (Vorstellung), c'est-à-dire une simple actualisation de ce qui n'est pas actuellement présent, c'est bien plutôt une présentation (Darstellung), c'est-à-dire la représentation, comme existant, de ce qui, avant, n'était pas. La conscience naît seulement quand l'imagination réunit ensemble plusieurs représentations sensibles *d'une même espèce*, les ordonne conformément à ses formes (la succession dans le temps, l'espace) et en fait une intuition unique, *d'une même espèce*; cela est nécessaire, car autrement il ne pourrait y avoir de liaison en une seule conscience. Mais il y a pourtant bien là en soi (du moins au regard de notre conscience) une pluralité de représentations ; bien que nous ne *percevions* pas en elle de succession, il faut que nous l'y *pensions* parce que le temps est divisible à l'infini.

« Par exemple, comme dans un mouvement accéléré, la vitesse de l'instant précédent ne s'évanouit pas, mais s'ajoute toujours à la suivante, d'où la production d'une vitesse sans cesse accrue, de même la première représentation sensible ne s'évanouit pas, elle s'ajoute toujours aux suivantes jusqu'à ce que soit atteint le degré nécessaire à la conscience. Cela ne se produit pas par une comparaison, du moins consciente, de ces représentations sensibles et par la vue de leur similitude (Einerleiheit) comme le fait ensuite l'entendement quand il est déjà parvenu à la conscience des différents objets (car l'imagination ne compare pas), cela se produit tout simplement en vertu des lois de Newton, des lois universelles de la nature, à savoir qu'aucune action ne peut s'annihiler elle-même sans l'intervention d'une action qui lui soit opposée.

« Enfin l'entendement survient; son rôle est de mettre en relation les uns avec les autres différents objets (intuitions) sensibles, déjà donnés, au moyen des concepts purs *a priori*, d'en faire, grâce aux concepts purs de l'entendement, aux catégories, des objets réels de l'entendement.

« Ainsi la sensibilité fournit les différentielles pour une conscience

déterminée ; l'imagination en tire un objet fini déterminé de l'intuition ; l'entendement extrait du rapport de ces diverses différentielles qui sont ses objets, le rapport des objets sensibles qui en proviennent. Ces différentielles des objets sont ce qu'on appelle les Noumènes ; mais les objets eux-mêmes qui en sortent sont les phénomènes. La différentielle de chaque objet en soi, au regard de l'intuition, est égale à zéro, $dx = 0$, $dy = 0$, etc. ; mais leurs rapports ne sont pas $= 0$, ils peuvent être déterminés dans les intuitions qui en proviennent.

« Ces Noumènes sont des Idées de la Raison qui servent de principes pour l'explication de la production des objets, conformément à certaines règles de l'entendement. Quand je dis, par exemple : le rouge est différent du vert, le concept de la différence, comme pur concept de l'entendement, n'est pas considéré comme le rapport des qualités sensibles (car autrement la question kantienne du *quid juris* reste entière), mais ou bien, conformément à la théorie de Kant, comme le rapport de leurs espaces en tant que formes *a priori*, ou bien, conformément à ma théorie, comme le rapport de leurs différentielles qui sont des Idées de la Raison *a priori*. L'entendement (en dehors des formes des jugements qui ne sont pas des objets) ne peut penser aucun objet autrement que comme fluent (fliessend). En effet la fonction de l'entendement se réduisant à penser, c'est-à-dire à introduire l'unité dans la diversité, la seule manière pour lui de penser un objet est de fournir la règle ou le mode de sa production, car par là seulement la diversité de l'objet peut être soumise à l'unité de la règle, et, en conséquence, l'entendement ne peut penser aucun objet comme déjà produit (entstanden) mais seulement au moment où il se produit, c'est-à-dire comme fluent. La règle particulière de la production d'un objet ou le mode de sa différentielle, voilà ce qui en fait un objet particulier, et les rapports entre les différents objets naissent des rapports de leurs différentielles [1]. »

Cette pénétrante analyse du mécanisme de la connaissance des objets sensibles conduit à une double conséquence.

La première est la suppression radicale de l'existence de la *Chose en soi* pour rendre compte du donné, du fait de la passivité de la conscience en présence des modifications de la sensibilité ; cette passivité se trouve réduite, au fond, à n'être que ce que Maimon appelle une « différentielle de la conscience », ce qu'il explique au moyen du concept de « *limite* ». La conscience reste alors l'unique

1. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Zweiter Abschnitt, p. 27-33.

principe de la connaissance, de la matière empirique de l'intuition aussi bien que de sa forme [1] et le dualisme est définitivement vaincu ; la séparation, laborieusement établie par Kant, entre la sensibilité et l'entendement comme facultés entièrement distinctes n'a plus de sens ; cette distinction n'est qu'une apparence relative à notre limitation ; « pour un esprit infini la sensibilité et l'entendement ne sont qu'une seule et même force et la sensibilité n'est chez nous qu'un entendement incomplet [2] ».

La seconde conséquence est l'assimilation du donné, de la matière empirique de la connaissance, c'est-à-dire au fond de l'expérience, à une grandeur irrationnelle.

De là le scepticisme de Maimon à l'égard de la réalité de l'expérience [3] et de la valeur objective des principes de l'expérience comme source de connaissance scientifique, de connaissance nécessaire et universelle, la négation de l'existence, soutenue par Kant, des « principes d'expérience » [4], la réhabilitation du point de vue de David Hume [5], l'impossibilité d'expliquer par l'expérience la nature et la légitimité des jugements [6]. De là encore pour Maimon la valeur éminente et privilégiée des mathématiques. C'est, en effet, dans les seules mathématiques que Maimon trouve le type de la certitude, de la connaissance proprement scientifique et rationnelle, de la connaissance objectivement vraie. Pourquoi? Parce que dans les mathématiques il n'y a plus, comme dans l'expérience, de donnée qui limite l'activité de la conscience ; parce que la conscience est entièrement maîtresse de son objet, qu'elle est capable de le produire, conformément aux lois universelles de la pensée véritablement créatrice de sa matière [7] et, comme Maimon le dit, « réelle » ou réalisante. Or, si cette création consiste essentiellement dans la liaison en une unité d'une diversité d'éléments et si cette liaison qu'accomplit la pensée et qui est la forme même de la connaissance est ce qu'on appelle la synthèse du jugement, on voit tout de suite qu'il n'y a vraiment de jugement synthétique *a priori* que de la pensée réelle : seule, en effet, la pensée réelle fournit à l'esprit une matière intelligible, une matière qui lui soit entièrement pénétrable parce qu'elle la construit ; la matière que fournit l'expérience, le donné, reste toujours *a posteriori*, elle n'est jamais entièrement intelligible, c'est-à-dire qu'au fond elle n'est jamais susceptible d'une connaissance,

1. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Zweiter Abschnitt, p. 63-64 ; Kurze Uebersicht..., p. 205. — 2. *Ibid.*, p. 182-183. — 3. *Ibid.*, Meine Ontologie, p. 261. — 4. *Ibid.*, Kurze Uebersicht..., p. 186.

5. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Zweiter Abschnitt, p. 73. — 6. *Ibid.*, p. 44. — 7. *Ibid.*, p. 2 et Anmerkungen, p. 335.

d'un jugement au sens scientifique du mot. Il n'y a pas, à proprement parler, de jugement d'expérience. La connaissance par expérience n'a qu'une valeur subjective. La seule connaissance qui ait une valeur nécessaire et universelle est celle des mathématiques. La théorie de la connaissance se réduit donc à l'explication de la connaissance mathématique, à la recherche du fondement de sa possibilité, de l'espèce de synthèse qui, dans la mathématique, constitue l'objet de la pensée réelle, l'objet susceptible d'une construction intelligible (il y a une mathématique des objets imaginaires).

Quelle est donc cette liaison? Ce n'est pas celle où l'union des termes est purement accidentelle, où chacun des termes est, en dehors de cette liaison, indépendant de l'autre; une pareille liaison est arbitraire; elle n'a vraiment pas de fondement; ce n'est pas davantage celle où l'union des termes est purement formelle. Il n'y a plus là sans doute une liaison arbitraire, mais bien déjà une liaison nécessaire et même réciproque, une unification véritable du divers; cependant cette liaison ne fournit pas encore d'objet déterminé, d'objet réel; elle ne donne qu'un mode général de liaison pour une expérience possible (pour la relation causale), elle n'est qu'une catégorie logique; la seule synthèse vraiment objective est celle dont le fondement se trouve dans l'objet lui-même; c'est l'espèce de liaison qu'on pourrait appeler substantielle, le rapport qui unit les accidents à la substance, les déterminations au déterminable, et que Maimon désigne sous le nom de principe de la déterminabilité. Ici la liaison n'est plus ni arbitraire, ni formelle, elle est à la fois réelle et nécessaire; ce sont les accidents qui vraiment *réalisent* la substance; c'est vraiment à travers ses déterminations que se *réalise* le déterminable; et cette réalisation est *nécessaire* en ce sens *qu'une fois posés* les accidents, les déterminations sont, par rapport au sujet, dans une relation de dépendance nécessaire, mais *une fois posés* seulement, car la réciproque n'est pas vraie; le sujet est pensable en lui-même, comme possible, indépendamment des attributs, la substance indépendamment des accidents, le déterminable indépendamment des déterminations.

Le principe de la déterminabilité est ainsi, pour Maimon, le fondement de l'objectivité de la connaissance, le fondement des jugements synthétiques, le principe premier de la logique transcendantale [1].

Ainsi s'affirme nettement, dès son premier ouvrage, la position de

1. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Vierter Abschnitt, p. 84 et suiv. Kurze Uebersicht... Von den Kategorien, p. 215-220. Meine Ontologie, p. 244 et suiv.

Maimon en face de la *Critique*. Sa doctrine se présente, suivant ses propres expressions, à la fois comme un scepticisme empirique — il rejette la légitimité de la connaissance expérimentale en tant que science — et comme un dogmatisme rationnel — il affirme la certitude des mathématiques, de la seule connaissance où la matière aussi bien que la forme de notre connaissance est en nous *a priori*, de la seule connaissance où la pensée puisse être vraiment productrice de l'objet[1].

Ce que dut Fichte à celui qu'il allait appeler lui-même « l'excellent Maimon », on peut d'un mot le faire pressentir ici.

Maimon avait ruiné l'idée de la chose extérieure à la conscience, de la *Chose en soi*; il avait fait un effort d'une singulière pénétration pour réduire la chose à un élément de conscience; l'ingénieuse théorie de la différentielle de la conscience n'a pas d'autre signification, il s'agit d'expliquer cette passivité irréductible de la conscience qui semble exiger la présence d'une cause extérieure à elle, par l'idée d'une limite, d'un infiniment petit de la conscience. Seule l'idée de cet infiniment petit de conscience paraissait à Maimon susceptible de fournir une justification de la connaissance sensible; le philosophe montrait par là dans les diverses différentielles de la conscience l'origine de la diversité qualitative des éléments de la conscience d'une part, et d'autre part il faisait de toute sensation élémentaire, de toute grandeur positive de la conscience, une somme d'infiniment petits de conscience. Ainsi se trouvait éliminée, dans l'explication des données de la conscience, l'introduction de tout élément extérieur à elle — élément qui demeurait inintelligible — et ainsi se trouvait préparée la voie où allait s'engager la *Théorie de la Science*. Celle-ci n'admettra, en effet, pour rendre compte du fait de la connaissance, de la représentation de l'objet, rien qui soit extérieur au sujet lui-même et quand, dans l'explication de la passivité de la conscience, de sa limite, Fichte, allant plus loin que Maimon, montrera l'œuvre inconsciente de l'imagination productrice, c'est en suivant le chemin qu'avait tracé son « excellent » devancier.

Et ne le suit-il pas encore quand il va chercher à ériger la philosophie tout entière en une science qui aurait l'évidence de la mathématique, qui serait, comme elle, une connaissance rationnelle, une production, une construction intelligible? Ne se souvient-il pas

1. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Anmerkungen und Erläuterungen, Schlussanmerkung, p. 432 et suiv.

alors que le scepticisme de Maimon se fondait justement sur l'impossibilité de donner une explication rationnelle des « jugements d'expérience », comme il en pouvait être donné de la connaissance mathématique, et ne sera-ce pas justement l'ambition de Fichte d'apporter l'explication rationnelle du fait et, par là, de ruiner le scepticisme à sa base?

Ne le suivra-t-il pas enfin quand, dans cette explication de la conscience du fait, au moyen de sa laborieuse dialectique de la *Théorie de la Science*, il se proposera d'établir que le rapport primordial auquel se ramènent, en dernière analyse, tous les autres, la synthèse fondamentale, est en somme celle-là même que Maimon avait trouvée seule susceptible de justifier la certitude, l'objectivité des mathématiques, la synthèse de la Substantialité? Et n'est-ce pas le terme même dont s'était servi Maimon pour la désigner, le terme de principe de la déterminabilité, dont Fichte se servira pour l'appliquer à la théorie de l'expérience? Le rapprochement mérite au moins d'être signalé.

Dans l'exposition que nous venons de faire de la doctrine de Maimon nous nous sommes à dessein uniquement référé à l'*Essai sur la philosophie transcendantale* (Versuch über die Transcendentalphilosophie) publié à Berlin en 1790. C'est, avec le *Dictionnaire philosophique* (Philosophisches Wörterbuch), qui est de 1791, le seul ouvrage dont Fichte ait pu avoir connaissance avant l'élaboration de son système. Le mémoire intitulé *Les progrès de la Philosophie* (Ueber die Progressen der Philosophie), écrit à l'occasion du concours ouvert en 1792 par l'Académie de Berlin sur ce sujet : *Quels progrès a faits la métaphysique depuis Leibniz et Wolf*? (Was hat die Methaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?) paraît en 1793. Les *Excursions sur le terrain de la Philosophie* (Streifereien im Gebiete der Philosophie) aussi. Il est douteux que Fichte ait pu s'en inspirer, car à la fin de 1793 sa doctrine semble déjà entièrement arrêtée. Les autres ouvrages de Maimon : *Essai d'une nouvelle Logique* (Versuch einer neuen Logik); *les Catégories d'Aristote* (Die Kategorien des Aristoteles) sont de 1794, date à laquelle paraît précisément la *Théorie de la Science*, ou de 1797, comme les *Essais critiques sur l'esprit humain* (Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist); on ne peut donc en tenir compte. Cependant, en 1791 et 1792, un échange de lettres eut lieu entre Maimon et Reinhold et une polémique philosophique s'engagea. Sans doute cette correspondance ne fut publiée par Maimon qu'en 1793, dans les *Streifereien*, mais elle fut divulguée

par lui au moment même où elle se produisait. Maimon, considérant, en effet, « que l'affaire ne pouvait se régler simplement entre eux, qu'elle avait assez d'importance pour être exposée devant le public savant[1] », entama la discussion avec Reinhold dans le : *Magasin pour la connaissance expérimentale de l'âme* (Magazin für Erfahrungsseelenkunde) de son ami Moritz, celui-là même qui avait mis Maimon en relations avec Reinhold, à l'occasion de l'envoi du *Dictionnaire philosophique*[2]. Il est probable, à raison de la date de cette discussion, à raison aussi de la personnalité des auteurs, que Fichte eut connaissance de ce débat; il est donc permis d'en tenir compte ici. Or dans cette polémique le but de Maimon c'est d'établir, par une déduction à la fois transcendantale et psychologique, que la fameuse proposition de la conscience (Satz des Bewusstseyns), le principe même de toute la philosophie pour Reinhold, est sans doute un fait, mais n'est pas un fait *original* de la conscience, que de le tenir pour tel est une pure *illusion* et que, par suite, on ne peut, sans tomber dans un cercle, en faire le principe d'une théorie de la faculté de la représentation[3].

La formule de Reinhold (Dans la conscience la représentation est distinguée par le sujet à la fois du sujet et de l'objet et rapportée aux deux) s'applique sans doute à la conscience de la représentation, mais elle ne s'applique pas à la conscience en général; une simple perception (Wahrnehmung) n'est nullement rapportée au sujet et à l'objet; c'est seulement quand la perception devient représentation, quand elle fait partie intégrante d'une synthèse (l'objet, c'est la synthèse), d'un ensemble de perceptions qu'elle peut être rapportée à l'objet (la synthèse) comme un de ses caractères. Il s'ensuit que la proposition dont Reinhold prétend faire le principe de toute sa philosophie n'a ni l'universalité ni la vérité qu'il lui attribue[4]. Illusoire donc est l'effort de Reinhold pour dépasser le Kantisme dans sa théorie de la représentation[5]. Et non seulement artificielle la thèse dont il fait la base de sa philosophie, mais foncièrement fausse, si on la considère comme une interprétation du Kantisme[6].

Au fond, Reinhold auquel Maimon reconnaît un style philoso-

1. Salomon Maimon. *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Erster Theil, Berlin, 1793. Wilhelm Vieweg. *Philosophischer Briefwechsel nebst einem demselben vorangeschickten Manifest*. Manifest, p. 180.
2. *Ibid.*, p. 179-181. — 3. *Ibid.*, p. 180.
4. *Ibid.*, Schreiben des Verfassers an Herrn Prof. Reinhold, I, p. 192-195, III, p. 204-206.
5. *Ibid.*, Manifest, p. 183. — 6. *Ibid.*, p. 184.

phique dont la perfection ne saurait presque être dépassée, est pour lui un *philosophe pur et simple* (Ich halte Herrn Prof. Reinhold für einen blossen Philosoph), un penseur procédant par concepts et ne se préoccupant pas suffisamment de la vérité objective de ces concepts (für einen Denker durch Begriffe, ohne sich um die objektive Realität dieser Begriffe genugsam zu bekümmern). Ses déductions et ses preuves sont excellentes; mais ce qu'il met à leur base est, en majeure partie, faux, captieux et sans aucun sens [1].

Le mérite de Kant, aux yeux de Maimon, c'est précisément d'avoir attiré l'attention du monde philosophique sur la distinction entre la pensée purement discursive et la pensée réelle, la pensée qui se rapporte à des objets; c'est de s'être montré, dans ses écrits, non pas un simple philosophe formel, mais en même temps un homme qui entend les mathématiques, la physique, l'esthétique [2].

Cependant, ni la *Critique* de Kant ni la prétendue amélioration que la théorie de la faculté de la représentation de Reinhold prétend y apporter ne parviennent à triompher des objections du scepticisme de Maimon. La *Critique* place à la base de sa philosophie la possibilité de l'expérience en général; les principes de la philosophie transcendantale n'ont de réalité que comme conditions d'exercice de l'expérience. Cette philosophie suppose donc l'expérience comme fait. Or c'est, on l'a vu, sur la réalité même de l'expérience que porte le doute de Maimon et, par là, sur la réalité de ses principes [3].

Ainsi, après le grand effort de la philosophie critique pour triompher à la fois du dogmatisme et du scepticisme, le scepticisme, non plus sans doute celui de Hume, mais le scepticisme plus raffiné de Maimon, relevait la tête, et, pour nous servir d'une comparaison qui est la conclusion même de Maimon dans les *Progrès de la métaphysique depuis Leibniz*, « la philosophie critique et la philosophie sceptique sont à peu près dans le même rapport que l'homme et le serpent, après la chute, quand il est dit : *Il* (l'homme) *l'écrasera la tête* (c'est-à-dire la philosophie critique inquiétera toujours le sceptique avec la nécessité et l'universalité des principes qu'exige une connaissance scientifique), *mais toi* (le serpent) *tu lui mordras le talon* (c'est-à-dire le sceptique harcèlera toujours le philosophe critique en soutenant que ses principes nécessaires et universels n'ont pas d'usage). *Quid facti* [4] »?

1. *Ibid.*, Manifest, p. 182-183. — 2. *Ibid.*, p. 183.
3. *Ibid.* Schreiben des Verfassers an Herrn Prof. Reinhold, I, p. 191.
4. *Ibid. Ueber die Progressen der Philosophie*, p. 58.

IV. *L'ÉNÉSIDÈME DE SCHULZE.*

Qu'un retour offensif du scepticisme, d'un scepticisme plus complet que celui de Maimon, fût alors dans la logique des choses, c'est ce qu'atteste encore, il nous semble, un petit livre qui parut en 1792, l'année même où Maimon poussait ce cri de guerre, un an après sa discussion avec Reinhold, deux ans après l'apparition de son premier ouvrage, l'*Essai sur la philosophie transcendantale*. Ce livre, qui fut publié sans nom d'auteur[1], portait un titre significatif, l'*Énésidème ou Les Fondements de la Philosophie élémentaire exposée à Iéna par M. le professeur Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la Critique de la Raison* (Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Jena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik).

Le livre était écrit sous forme de *Lettres*.

Hermias est converti à la philosophie critique qui, au point de vue théorique, dans les limites de l'expérience, ruine le dogmatisme, et qui, capable, au point de vue pratique, de réaliser la loi de la Raison pure, assure à la morale une base inébranlable; il est confirmé dans sa conversion par la lecture des œuvres de Reinhold desquelles ressort, à ses yeux, la position intenable du scepticisme, l'établissement du principe un et absolu qui procure la certitude et met fin au doute. A Hermias Énésidème répond en maintenant les positions du scepticisme contre Kant et Reinhold, et à l'encontre de nombre de leurs adversaires qui les réfutent sans les comprendre il les appréciait à leur juste valeur[2].

L'auteur d'*Énésidème* montrait ainsi l'indiscutable service que la *Critique de la Raison pure*[3], « chef-d'œuvre de l'esprit philosophique[4] », avait rendu en établissant les limites de la Raison spéculative; il y voyait un pas important vers la diminution de l'ignorance et de l'incertitude; il admirait encore dans les recherches de Kant sur les conditions de possibilité d'une métaphysique et d'une connaissance des *Choses en soi* une entreprise bien digne de l'enthousiasme qu'avait provoqué la *Critique*. Mais il se refusait à reconnaître dans la philosophie de Kant la philosophie définitive; il croyait la *Critique*

1. Il était du prof. Gottlieb Ernst Schulze.
2. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, 1792. Erster Brief, p. 4-10 et Zweiter Brief, p. 16-22.
3. *Ibid.*, Zweiter Brief, p. 31-35. — 4. *Ibid.*, Fünfter Brief, p. 399.

susceptible de perfectionnement et se faisait fort d'établir qu'elle n'avait pas triomphé, comme elle le prétendait, du scepticisme de Hume[1].

Énésidème soutenait que la *Critique*, en cherchant dans les déterminations originelles de l'âme humaine la source de la réalité des jugements synthétiques nécessaires, et forcée par là même de *penser* le pouvoir de la représentation comme le principe de ces jugements, était en même temps tenue de faire de cette âme le fondement *réel* de ces jugements; dès lors elle supposait comme indiscutablement certaine l'existence objective d'un fondement réel, d'une cause véritablement distincte de tout ce qui parvient à notre connaissance, et par suite la validité du principe de causalité non simplement pour les représentations et leurs liaisons subjectives, mais pour les *Choses en soi* et leurs relations objectives; elle admettait enfin la possibilité de conclure de la manière d'être d'une chose dans notre représentation à la manière d'être objective de cette chose hors de nous. Par conséquent la *Critique* voulant réfuter le scepticisme de Hume supposait la certitude des propositions mêmes contre lesquelles Hume avait dirigé son doute[2].

Puisque la *Critique* part de l'âme pour déduire la nécessité des jugements synthétiques *a priori*, tout revient donc à la question de savoir si l'âme est la source de la nécessité dans notre connaissance. Or l'âme peut être ou un noumène (*Chose en soi*), ou une *Idée transcendantale*[3].

Dans le premier cas il y aurait causalité de l'âme, comme réalité absolue, à l'égard des jugements synthétiques, considérés comme ses effets; mais cette déduction serait en contradiction avec tout l'esprit de la *Critique* qui n'admet d'application de la causalité que dans le monde de l'expérience. Et ce recours à la *Chose en soi*, pour nous inconnaissable, serait, au fond, l'absence de toute explication, le recours à la philosophie paresseuse[4]. Dans le second cas l'existence des jugements synthétiques *a priori*, comme donnée de l'expérience, ne deviendrait concevable qu'à l'aide de l'Idée transcendantale. Cette Idée sans usage pour l'entendement et dans l'expérience, dont elle ne peut attendre ni confirmation ni infirmation, est cependant l'exigence même de la Raison qui pousse jusqu'à l'unité absolue la connaissance expérimentale fournie par

1. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Dritter Brief, p. 130-180.
2. *Ibid.*, p. 133. — 3. *Ibid.*, p. 153-154. — 4. *Ibid.*, p. 155-156.

l'entendement. Alors l'entendement s'élèverait immédiatement et tout d'un coup d'une donnée de l'expérience (les jugements synthétiques *a priori*) au sujet absolu des modifications du sens interne, pour redescendre, immédiatement aussi et tout d'un coup, de ce sujet absolu à la détermination de la possibilité de l'expérience et de ce qui lui appartient, mais ce serait par une application illégitime des catégories de l'entendement à l'objet d'une Idée de la Raison. Si l'usage des Idées transcendantales est uniquement de rendre aussi parfaite que possible la connaissance expérimentale obtenue par l'entendement, sans jamais nous fournir aucune intuition du supra-sensible, c'est au mépris des catégories, de l'aveu même de la *Critique*, qu'on applique l'Idée du sujet absolu à l'explication de l'origine de la nécessité dans notre connaissance; cette explication relève uniquement de l'entendement, borné aux objets de l'expérience; et, toujours d'après la *Critique*, c'est mésuser des Idées de la Raison que de les appliquer à l'intelligence des faits[1]. Croire possible de conclure de la conception qu'on se fait d'une origine purement intellectuelle de la nécessité, comme ayant son fondement dans l'âme, à la réalité de cette origine et de ce fondement est donc une illusion; d'après Kant lui-même, il y aurait là un sophisme, le passage de l'Idée à la Réalité. Et c'est ce sophisme que prétend dénoncer le scepticisme de Hume. Hume répondrait que le chapitre de l'origine de la nécessité devrait être reporté à la *Dialectique de la Raison pure* et que la *Critique* aurait dû compléter ce chapitre et traiter cette question au titre des paralogismes. Car — la *Critique* l'a démontré — nous ne pouvons connaître de l'objet que ce qui se rapporte à une expérience possible, nous ne pouvons prétendre à aucune connaissance des choses qui ne peuvent être objets d'expérience; or, si ni l'origine des différents éléments de la connaissance humaine ni l'âme et ses modes d'action ne sont objets d'expérience ni données dans aucune intuition empirique, il en résulte que des recherches sur cette origine et sur l'âme sont illégitimes[2].

Le scepticisme d'Énésidème triomphait encore de la *Critique* sur la conception de la *Chose en soi*. Sans doute Kant s'est posé en destructeur du dogmatisme; sans doute, loin d'affirmer l'accord de nos représentations et de leur liaison avec les choses, Kant ayant,

1. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* Dritter Brief, p. 160-172.
2. *Ibid.*, p. 173-174.

dans l'*Esthétique transcendantale*, phénoménalisé toute notre connaissance, soutient et démontre, dans la *Logique transcendantale*, que ni l'entendement, ni la Raison ne peuvent nous fournir de connaissance de la *Chose en soi*, en sorte que cette connaissance est pour nous impossible. Et cependant la *Critique* affirme la réalité de la *Chose en soi*, comme d'un X qui est la matière même par laquelle notre sensibilité est affectée et sans laquelle elle serait une pure illusion. C'est même sur l'existence de cette *Chose en soi* que la *Critique* base sa limitation du pouvoir humain de connaître, en montrant dans cette existence, pour nous impensable, une source de connaissance différente de la représentation des purs objets; et ainsi appuyée sur le Noumène elle prétend réfuter le scepticisme, sans s'apercevoir que, dans cette réfutation, elle admet justement la vérité d'une proposition que le scepticisme nie; sans s'apercevoir qu'elle n'admet elle-même l'existence de la *Chose en soi* qu'au mépris de ses propres principes et par une application, de son propre aveu illégitime, du principe de causalité.

Et pourquoi ce besoin de donner à nos représentations de l'expérience une *matière* extérieure? Pourquoi chercher à ces représentations une source autre que le seul esprit? On ne le voit pas et rien dans la *Critique* ne l'exige, car nous n'avons jamais l'expérience que nos représentations sont le produit d'objets extérieurs; et, en fin de compte, que sont des *Choses en soi* dont on ne peut affirmer quoi que ce soit? un pur néant[1]. Ainsi donc, une fois encore, le scepticisme l'emportait; du moment où la connaissance implique un rapport de notre faculté de représentation avec l'existence de *Choses en soi* absolument indépendantes de ce pouvoir et une liaison de certains caractères de notre représentation à l'égard de ces *Choses en soi*, si l'existence de ces *Choses en soi* est mise en doute, la possibilité de la connaissance devient douteuse[2].

Pas plus que du scepticisme, la *Critique* n'avait triomphé, malgré ses dires, de l'Idéalisme de Berkeley; bien plutôt elle le confirmait en niant, comme Berkeley l'avait fait, la possibilité de connaître la *Chose en soi* (le monde des corps), comme cause de nos représentations. La *Critique*, il est vrai, alléguait contre l'Idéalisme que la conscience de notre existence dans le temps est liée à la conscience d'un rapport de cette existence à quelque chose qui dure en dehors

1. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* Dritter Brief, p. 265-267.
2. *Ibid.*, p. 257-267.

de nous et que la conscience immédiate de l'expérience des choses extérieures est la condition de la conscience de l'expérience intérieure et des déterminations du Moi dans le temps; mais jamais l'Idéalisme n'a nié ce double rapport. L'Idéalisme admet l'existence des objets dans l'espace, comme quelque chose de durable; il prétend seulement que cette existence ne s'explique pas par l'influence sur nous des choses extérieures, mais par la manière dont Dieu affecte notre âme. En outre l'Idéalisme exige une démonstration de l'existence objective des choses; or cette existence n'est en rien démontrée par le rapport de notre existence empirique à la permanence des choses ayant en dehors de nous une existence spatiale. La *Critique de la Raison pure* affirme donc, pour réfuter l'Idéalisme, ce que celui-ci n'a jamais nié et nie ce qu'il n'a jamais affirmé[1].

Enfin, si l'on examinait, pour conclure, les grands desseins que s'est proposés Kant, la destruction de tous les sophismes concernant la croyance en Dieu, l'immortalité de l'âme, on voyait, au dire d'Énésidème, qu'ils n'étaient pas plus à l'abri des objections. L'éthico-théologie kantienne affirme la nécessité de l'immortalité de l'âme, parce que la loi morale exige la sainteté de la volonté, la conformité parfaite à la loi, et que celle-ci, chez un être limité, suppose un progrès sans fin; elle affirme la nécessité de l'existence de Dieu comme condition de possibilité de l'accord du bonheur et de la vertu[2]; elle conclut ainsi d'une exigence morale à l'existence réelle de la condition à laquelle seule cette exigence peut être satisfaite. Or, quoi qu'on pense de l'origine de la loi morale, il est indéniable que le devoir doit être tel qu'il soit *possible. Ad impossibilia nemo obligatur.* Exiger l'impossible c'est, autant dire, exiger quelque chose dont l'exigence ne peut être pensée. En outre, la possibilité d'une action implique l'existence de toutes les conditions de sa réalisation[3].

Mais le raisonnement de Kant est tout différent, il conclut l'existence d'une chose simplement de ce qu'elle est une condition de l'application de la moralité; raisonnement que rien ne justifie, car on ne voit nullement comment tirer de l'existence d'une chose la présence des moyens qui en permettent l'exécution sans seulement savoir si ces moyens sont possibles, ce qui est absurde, sans savoir davantage si on ne postule pas plus que ne demande la Raison (pourquoi par exemple l'accord du bonheur et de la vertu

1. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* Dritter Brief, p. 267-273.
2. *Ibid.*, Fünfter Brief, p. 420-427. — 3. *Ibid.*, p. 427-428.

requiert-il l'existence de Dieu? pourquoi ne pourrait-il pas être, aussi bien que leur désaccord, le produit d'un mécanisme naturel?). En outre Kant commettait toujours le même sophisme; il concluait d'une nécessité de la pensée à l'existence de l'objet de cette pensée, d'une exigence de la Raison à la réalité de l'objet de cette exigence[1]; enfin, si l'on insistait et qu'on affirmât que ces postulats sont nécessaires à la dignité de la Raison, le sceptique répondait qu'on peut bien mettre en doute la Raison, ses buts, ses moyens, sa dignité; que peut-être la Raison n'est au fond que le produit d'une nature aveugle et sans but[2].

Quant à Reinhold, qui s'était donné comme le continuateur de Kant, qui avait prétendu purger la *Critique* de ses contradictions et lui donner sa forme définitive, il était visé tout particulièrement par Énésidème. La *Philosophie élémentaire* avait été l'occasion des attaques du sceptique, le succès de l'entreprise tentée par Reinhold n'était pas moins problématique et il n'avait pas mieux réussi à échapper aux objections d'Énésidème. Son principe, présenté comme le principe un et absolu, seul capable d'ériger la philosophie en science et de triompher ainsi du scepticisme, son principe, la conscience, n'était d'abord pas un principe premier, il supposait, au moins dans sa forme, le principe de contradiction, origine de toute distinction et de toute relation, et ainsi, quand même le principe de la conscience serait, dans sa matière, le genre suprême contenant les attributs suprêmes et universels, pourtant la vérité de la liaison des représentations qu'elle contient dépendrait de la vérité d'un principe supérieur; ensuite ce n'était pas un principe entièrement déterminé par lui-même, la conscience dans sa généralité étant pour Reinhold indétermination pure, susceptible d'une infinité de déterminations possibles. Enfin ce n'était pas un principe universel; il n'exprimait pas un fait qui ne serait lié à aucune expérience déterminée; de plus il y avait certaines de ses manifestations auxquelles ne s'appliquait pas le triple rapport impliqué, suivant Reinhold, dans le principe absolu; au fond, ce principe n'était qu'une abstraction tirée des faits, et la *Philosophie élémentaire*, loin de pouvoir affirmer l'universalité et l'unité de son fondement, reposait sur un sable mouvant[3].

Reinhold était-il plus heureux quand il cherchait à déduire du

1. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* Dritter Brief, p. 432-435.
2. *Ibid.*, p. 438-441. — 3. *Ibid.*, Dritter Brief, p. 60-74.

pouvoir de la représentation la connaissance dans sa matière et dans sa forme? Mais il résultait pour Énésidème, de l'analyse des thèses essentielles de Reinhold, que l'auteur de la *Philosophie élémentaire* commettait perpétuellement le sophisme dogmatique, que perpétuellement il concluait du pouvoir de la représentation qui n'est qu'un concept, à l'efficacité de ce pouvoir comme cause de nos représentations; il ne faisait donc que réaliser une abstraction.

Et quand de ce pouvoir, soi-disant réel, la *Philosophie élémentaire* voulait déduire les représentations, le sceptique l'arrêtait, au nom des principes mêmes de la *Critique*. D'ailleurs cette déduction n'était qu'une apparence; au fond le pouvoir de la représentation n'explique rien de ce qu'il doit expliquer; il ne fait qu'exprimer et que constater ce qui est déjà donné dans l'expérience [1].

De sa discussion Énésidème tirait cette conclusion; le kantisme, expurgé des contradictions qu'il enferme, laisse intacts les systèmes de Hume et de Berkeley. Le scepticisme de Hume reste entier si la prétendue nécessité, si la prétendue universalité de la connaissance n'ont pas d'autre fondement que l'apriorité de la Raison pure, un noumène, une chimère. L'idéalisme subjectif de Berkeley reste entier si les représentations de la conscience n'ont aucune objectivité et elles ne pourraient en avoir que si l'on accordait en quelque manière la nécessité de leur forme comme forme *a priori* de la Raison nouménale, ou la nécessité de leur matière, comme produit d'une *Chose en soi*, double hypothèse contradictoire avec les principes mêmes du système.

D. *ACTION DÉCISIVE DE L'ÉNÉSIDÈME.*

Pour que la philosophie critique, ébranlée par les attaques du scepticisme renaissant, triomphât de l'épreuve, il fallait que la prédiction du pénétrant Jacobi s'accomplît; il fallait que « l'idéaliste transcendantal, pour sortir des contradictions inextricables où s'embarrassait l'Idéalisme transcendantal, et pour maintenir debout le système, eût le courage d'affirmer l'Idéalisme le plus radical qui eût jamais été enseigné et ne craignît pas même d'encourir le reproche de professer un égoïsme spéculatif ».

Ce fut la gloire de Fichte d'avoir rempli ce rôle. Dans l'accomplissement de son œuvre Fichte profita du double enseignement qui résultait des tentatives de Reinhold et de Maimon [2]. Mais son génie

1. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* Dritter Brief, 97-108.

2. Nous ne parlons pas ici de l'interprétation du Kantisme par Beck dans son

triompha des difficultés que ni l'un ni l'autre n'avaient pu vaincre. Fichte remonta plus haut que n'avait fait Reinhold, plus haut que la conscience, jusqu'au principe qui est à la base même de la conscience, jusqu'au « Moi pur ». Le fondement de l'Idéalisme intégral était alors découvert; Fichte allait réaliser ce qui semblait encore à Maimon un paradoxe, rendre l'irrationnel intelligible, montrer, dans la production inconsciente de l'objet empirique, de l'objet sensible, de cette différentielle de la conscience que Maimon avait si bien analysée, un moment nécessaire du progrès de la Raison, du développement du Moi.

Depuis quelque temps Fichte estimait que la philosophie de Kant avait besoin d'une exposition nouvelle; il s'en était ouvert, à la fin de l'année 1793, à son ami Niethammer, l'ardent défenseur de la *Critique de toute révélation*.

« L'état actuel de la philosophie critique, lui écrivait-il, je vous en fais sincèrement l'aveu entre quatre yeux, me satisfait mal. J'ai l'absolue conviction que Kant s'est borné à indiquer la vérité, mais il ne l'a ni exposée, ni démontrée. Cet homme étonnant, unique, ou bien a le pouvoir de deviner la vérité sans avoir conscience de ses principes, ou bien n'a pas estimé son temps assez pour les lui communiquer, ou bien il a eu honte de forcer de son vivant le respect surhumain qu'il faudra bien, tôt ou tard, qu'on lui accorde. Personne encore ne l'a compris, et moins que les autres ceux qui ont cru l'avoir le mieux entendu. Nul ne l'aura compris qui ne sera pas arrivé, en suivant lui-même sa propre voie, aux résultats de la *Critique* : alors, mais alors seulement, le monde sera stupéfait.... Il n'existe qu'un seul fait original de l'esprit humain capable de fonder la philosophie générale et ses deux rameaux, la théorie et la pratique. Kant le sait sûrement, mais il ne l'a dit nulle part; celui qui le découvrira élèvera l'exposition de la philosophie à la hauteur d'une science. L'inventeur ne sera pas un de ceux qui se sont hâtés de conclure leur système après l'étude de la seule *Critique de la Raison pure* ; et j'ai peur qu'aucun de ceux-là ne comprenne jamais Kant.

abrégé explicatif des ouvrages de M. le professeur Kant d'après ses conseils (*Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*, 1793-1796), parce que la date où ce commentaire a été écrit exclut toute possibilité d'une influence de Beck sur la formation de la pensée de Fichte. Fichte avait déjà conçu dans ses grandes lignes la *Théorie de la Science* quand Beck commença la publication de son abrégé, et la *Théorie de la Science* avait été livrée au public depuis deux ans quand parut « l'Unique point de vue auquel il faut juger la philosophie critique » où Beck essaie d'interpréter l'œuvre de Kant dans un sens purement idéaliste.

« Voilà, mon cher ami, quelles sont mes espérances, quelle est mon attente; mais je les renferme dans le secret de mon cœur[1]. »

Fichte ne devait pas les y tenir enfermées bien longtemps. L'inventeur qui ne s'était pas hâté de conclure son système après l'étude de la seule *Critique de la Raison pure*, au risque de ne jamais comprendre Kant, et qui allait découvrir le fait original, capable de fonder la philosophie générale et d'élever l'exposition de la philosophie à la hauteur d'une science, c'était lui-même.

Comment Fichte avait-il été amené à prendre ainsi conscience de sa vocation? C'est ce qu'il reste à montrer. De même qu'autrefois le scepticisme de Hume tira Kant de son sommeil dogmatique, de même un nouveau scepticisme, celui d'Énésidème, devait troubler à jamais la quiétude où reposait la pensée de Fichte, depuis qu'il avait cru trouver dans la *Philosophie élémentaire* de Reinhold la doctrine qui remédiait aux imperfections de la *Critique*.

Pour avoir découvert dans la conscience le principe un et absolu qui permettait d'ériger le kantisme en science et de lui donner sa forme définitive — un principe qui dépassait le « je pense » de Descartes[2] — Fichte avait vu en Reinhold un maître digne de toute l'admiration et de toute la reconnaissance des philosophes.

Or c'est précisément la foi en ce maître qu'Énésidème venait d'ébranler. Le nouveau sceptique tentait d'établir que, loin d'avoir « amélioré » la *Critique*, toujours en butte aux objections de Hume, le principe de la conscience, donné par Reinhold comme le fondement de la philosophie, ne résistait pas à l'examen.

Fichte fut amené ainsi à douter de la valeur absolue de la *Philosophie élémentaire* et à chercher, pour son propre compte, un principe qui mît — cette fois sans contestation possible — la *Critique* à l'abri de toutes les attaques.

Dès le jour où, à Berne, il rencontra Baggesen et où, dans un escalier, il entama la discussion sur le système de Reinhold, Fichte, tout en reconnaissant ce dont, comme philosophe, il était redevable à Reinhold dans le présent et, pour l'avenir, tout en affirmant aussi son respect « inexprimable » envers ce maître, n'avait pas caché à Baggesen ses réserves au sujet du principe de la *Philosophie élémentaire*, la « proposition de la conscience », ajoutant d'ailleurs

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., IX, 2, p. 431-432. Lettre à Niethammer du 6 oct. 1793. Cette date, donnée par le fils de Fichte, est évidemment fausse, puisque Fichte, à la fin de sa lettre, parle de son mariage comme déjà célébré et que ce mariage eut lieu seulement le 22 octobre.

2. V. Fichte, *S. W.* I. Bd. *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre*, p. 100.

que, sur les points où il se séparait de Reinhold, il se séparait aussi de Kant[1].

C'était, en effet, en octobre, à l'heure précise où Fichte venait seulement de pouvoir lire l'*Énésidème* dont il avait été chargé, en mai 1793, par Schutz, le directeur du *Journal littéraire universel d'Iéna*, de faire le compte rendu [2].

Sous l'influence du « nouveau scepticisme », Fichte, convaincu maintenant que la philosophie était encore très loin de l'état d'une science, forcé de renoncer au système qu'il avait professé jusqu'alors et de songer à un système plus solide [3], avait été amené à la découverte du principe de la *Ichheit* qui lui permettait, croyait-il, de rendre invulnérable à la fois la *Critique* de Kant et l'exposition qu'en avait donnée Reinhold. Toutefois, en faisant part à Baggesen de ses restrictions au sujet de la *Philosophie élémentaire*, Fichte ne lui avait point parlé de sa propre découverte.

Quand donc Baggesen, défendant contre Fichte la thèse de Reinhold, lui avait dit, en matière de conclusion : « On ne peut descendre d'un degré au-dessous de la proposition de Reinhold sans aboutir au *pur Égoïsme* », le mot avait dû singulièrement frapper Fichte [4].

Ce qu'il venait de déclarer à Baggesen, Fichte, d'ailleurs précisant sa pensée, l'écrivait, quelques semaines plus tard, à son ami Stephani[5].

« Avez-vous lu l'*Énésidème*? Il m'a un certain temps déconcerté; il a démoli en moi Reinhold, il m'a rendu Kant suspect, et a bouleversé tout mon système, de fond en comble... Il m'a fallu le reconstruire. Et c'est ce que je fais consciencieusement, depuis environ six semaines. Réjouissez-vous de la moisson; j'ai découvert un nouveau fondement d'où peut se tirer très facilement l'ensemble de la philoso-

1. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, 74, Baggesen an Reinhold, Bern, d. 22, Mai 1794, p. 334.

2. Ch. Gottfried Schütz. *Darstellung seines Lebens, Charakters und Verdienstes*, herausgb. von seinem Sohne K. J. Schütz (Halle, 1834-35, 2 Bde), II, p. 94 et suiv. cité par Kabitz dans ses *Studien*, IV, p. 56.

3. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L.*, Beilagen 13. Briefentwurf von Fichte an Wlömer (?), Nov. 1793, p. 27.

4. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, 74, Baggesen an Reinhold, Bern, d. 22, Mai 1915, p. 334.

5. Hermann Fichte suppose que la lettre sans date à Stephani d'où sont tirés ces détails fut écrite dans les environs de l'été 1793. Elle est certainement postérieure. Fichte y déclare, en effet, que son mariage est chose accomplie depuis quelques mois. Or il s'est marié le 22 oct. 1793; la lettre est donc de la fin de 1793 et peut-être du commencement de 1794. Le fait même de l'allusion à l'*Énésidème* tend à le prouver. La critique de l'*Énésidème* parut au début de 1794. Fichte devait y travailler ou venait de l'achever quand il écrivait à Stéphani; il était plein du sujet.

phie. Bref, nous aurons, je crois, dans quelques années, une philosophie qui égalera en évidence la géométrie[1]. »

Cette philosophie — la sienne — Fichte, dès cette époque, en avait arrêté les traits essentiels et il allait bientôt l'exposer à ses amis de Zurich. En attendant, il profitait du compte rendu sur l'*Énésidème* qu'il devait au *Journal littéraire universel* d'Iéna et qui parut au commencement de 1795, pour en affirmer déjà publiquement les principes[2].

E. *LE COMPTE RENDU DE L'ÉNÉSIDÈME PAR FICHTE.*

A la vérité Fichte, dans ce compte rendu où il s'efforce de défendre contre Schulze l'œuvre de la *Critique* restaurée par la découverte de son vrai principe, ne repousse point d'une manière générale les objections d'Énésidème. Sans doute elles ne portent pas toujours contre le principe de la conscience, considéré en lui-même; du moins sont-elles, Fichte le reconnaît, sans réplique, si l'on prétend considérer ce principe comme principe *premier* de toute philosophie et comme pur fait[3]; par exemple, le principe de la conscience, en tant que fait, exprime, au fond, une abstraction et repose sur une introspection empirique[4]; ce principe n'est pas premier, non point, comme le dit Énésidème, en ce sens qu'il est soumis et subordonné au principe de contradiction — il ne faut pas confondre avec un principe réel une loi purement formelle de la pensée, en dehors de laquelle toute pensée est sans doute impossible quoique le contenu de la pensée ne soit en rien déterminé par elle[5] — mais bien parce que le principe de la conscience, comme sujet, implique un prédicat que ne contient pas son concept. L'acte de la conscience est, au fond, une synthèse puisqu'il implique un rapport et une différence, et même la synthèse suprême. Or une synthèse suppose une thèse et une antithèse[6]; par suite, ainsi que le déclare encore Énésidème, ce principe ne comporte pas de détermination par soi; il est vrai que ce n'est pas pour la raison qu'il indique, mais parce que le concept

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth. XVIII, 4, lettre à Stéphani, p. 511-512.

2. Déjà, quelques mois plus tôt, dans la notice critique qu'il avait faite pour le même journal du livre de Gebhard sur la *Bonté morale par bienveillance désintéressée*, Fichte avait laissé entendre que la Raison est, en son fond, essentiellement pratique et n'est que pratique; il faisait de cette vertu pratique ou causalité de la Raison, de son autonomie, l'exigence même de la conscience, ce sans quoi il n'y aurait pas pour elle d'unité, de sujet (Ich); il faisait entrevoir que cette causalité inconditionnée de la Raison par où s'affirme le caractère absolu du Sujet pourrait bien être facilement aussi le fondement de tout savoir philosophique. Fichte, *S. W.*, VIII. Bd. 4. *Von F. Gebhard über sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen*, p. 425, Ienaer A. L. Z., 1793, n° 304.

3. Fichte, *S. W.*, I. Bd. 1. *Recension des Aenesidemus*, p. 10.

4. *Ibid.*, p. 8. — 5. *Ibid.*, p. 5. — 6. *Ibid.*, p. 6-7.

constitutif de la conscience, le concept du rapport et de la différence, ne peut recevoir sa détermination qu'à l'aide du concept de l'identité et de l'opposition, en conférant une valeur réelle au principe d'identité et de contradiction [1]. Cependant, en confirmant sur ces points les objections d'Énésidème, Fichte n'entend nullement entrer dans les vues du sceptique; il prétend débarrasser la philosophie critique de ses éléments caducs, il prétend la rajeunir et la rendre inexpugnable, une fois dégagé le principe qu'elle implique mais que son auteur n'a jamais formellement exprimé. Ce principe dont Fichte revendique pour lui la paternité [2] et qui doit fournir à la *Critique*, avec sa forme systématique, son unité — car sur l'exigence d'un premier principe, d'un principe un de la philosophie, Fichte s'accorde avec Reinhold — il le cherche à la suite de Reinhold sans doute, mais plus haut encore que Reinhold. Vouloir tirer ce principe d'un fait — et la représentation n'est pas autre chose; elle n'est, comme l'a vu Énésidème, qu'une abstraction de l'expérience — c'est par avance, ne lui conférer qu'une existence relative et provisoire. Or chacun sent une répugnance intérieure à n'attribuer à ce principe qu'une valeur tout empirique; il faut au principe dont il s'agit une tout autre valeur, une valeur apodictique, indépendante de toutes les constatations; force nous est alors de reconnaître que l'hypothèse était illégitime de vouloir appuyer sur un fait le principe de toute philosophie.

Ce n'est pas sur l'existence d'un *fait* (Thatsache), nécessairement d'ordre expérimental, c'est sur l'intuition d'un *acte* (Thathandlung) que repose la conscience [3], et c'est l'acte de la Raison qui constitue l'essence même de l'esprit, sa vie, l'acte de la production intelligible qui confère au sujet sa véritable autonomie [4]. Cet acte de la production intelligible, principe de toute détermination, est antérieur à toute détermination, il est vraiment quelque chose de premier et d'absolu; il serait contradictoire et vain de prétendre le dépasser et chercher un principe qui lui soit supérieur, voire de le subordonner, comme pensée, aux principes de la pensée formelle; car s'il est vrai qu'il nous soit impossible, du fait même que nous le

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. 1. *Recension des Aenesidemus*, p. 6.

2. C'est ainsi qu'il écrit à Reinhold le 1er mai 1794 : « Il devient pour moi de plus en plus probable que Kant est parti précisement de mes principes, quoiqu'il ne les pose pas expressément tout de suite, que bien souvent même il paraisse être en contradiction verbale avec eux et qu'il soit beaucoup moins systématique que je ne souhaiterais. (*Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 5, p. 195. Fichte an Reinhold, Zürich, den 1. März 1794.)

3. Fichte, *S. W.*, I. Bd. 1. *Recension des Aenesidemus*, p. 8. — 4. *Ibid.*, p. 22.

pensons, de sortir du cercle qui nous oblige à poser le principe premier comme subordonné aux lois de la logique, il n'en reste pas moins que la position de cet acte primitif de l'esprit est le fondement même de la pensée logique.

C'est au contraire la tâche de la philosophie critique de montrer comment tout en découle et s'en déduit, la forme comme la matière de notre connaissance, comment tout ce qui existe n'existe qu'en lui et que par lui; c'est en particulier sa tâche d'établir qu'il n'y a pas d'existence de la Chose en dehors de cette activité de l'esprit, que l'apparence de l'existence de la Chose a son fondement dans la loi même du développement de la production spirituelle, qui exige, comme condition de la conscience, de l'intelligibilité, une opposition et une relation des termes opposés, d'un Non-Moi, et d'un Moi, d'un objet et d'un sujet, d'une Chose et d'un esprit[1]. Par une singulière méprise sur l'essence même de la philosophie critique, dont l'effort a été justement d'établir la relativité de toute existence par rapport à l'esprit, Énésidème a cru voir dans la *Critique* l'ombre même du dogmatisme; il a cru que la *Critique* admettait, en dehors de l'acte par lequel l'esprit s'affirme, une substance dont les actes de l'esprit ne seraient que les accidents, comme si l'esprit pouvait être extérieur à sa propre action, comme si, l'autonomie absolue de l'esprit une fois atteinte, il pouvait y avoir au sujet un autre fondement, en nous ou hors de nous, comme s'il était possible à l'esprit humain de dépasser ses propres limites et de sortir du cercle où il est enfermé. Mais justement cette affirmation de l'impossibilité pour l'esprit humain de sortir de lui-même et d'atteindre un je ne sais quoi en dehors de lui, cette affirmation qu'une Chose ayant *en soi* et en dehors de son rapport avec toute pensée une existence et des propriétés, est un rêve, une chimère, un néant de pensée, elle est ce qui constitue l'essence de la philosophie critique[2]. Quiconque ne comprend pas cela n'entend rien à la philosophie de Kant. Et la conception que se fait Énésidème d'une pareille Chose, étrangère non seulement à la faculté humaine de la représentation, mais encore à toute intelligence, est une conception que personne n'a eue jusqu'ici et qui est totalement inintelligible; Leibniz même, qui a cru à l'existence des *Choses en soi*, des monades, les a douées de représentation; sa seule erreur a été de ne pas voir, lui qui voyait tout le reste, le cercle où est enfermé l'esprit humain et d'avoir voulu le dépasser[3].

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. 1. *Recension des Aenesidemus*, p. 20-22. — 2. *Ibid.*, p. 13-17 et 19. — 3. *Ibid.*, p. 19-20.

La grande découverte de Kant a été d'apercevoir ce cercle, de voir que la Chose et la représentation de la Chose sont une, que la Chose est réellement constituée en soi telle qu'elle est nécessairement pensée par l'intelligence humaine, que par conséquent la vérité logique pour toute intelligence finie est la réalité même ; et ainsi tombe l'accusation d'Idéalisme (subjectif) adressée par Énésidème à la *Critique*, l'accusation de transformer tout en illusion, d'admettre une intelligence sans rapport à l'intelligible ; lui, qui prétend que l'Idéalisme de Berkeley a résisté aux efforts de la *Critique*, il n'a pas compris et que cet Idéalisme était implicitement réfuté par l'*Esthétique transcendantale*, et que les arguments de Kant étaient dirigés contre l'Idéalisme cartésien qui pose encore la nécessité de l'existence d'un Non-Moi, d'un objet pensable, comme condition de la conscience du sujet pensant[1].

Ayant ainsi montré l'insuffisance de la position adoptée par Énésidème dans sa réfutation de la philosophie critique, et sans insister davantage sur les autres objections qu'il adresse à la partie théorique de cette philosophie, soit sous sa forme originale, soit dans l'exposition qu'en a donnée Reinhold, Fichte ajoutait un mot sur les attaques dirigées par le sceptique contre la conception éthico-théologique de Kant. Ici encore l'objection repose sur l'inintelligence du système et en particulier de la vraie différence entre la philosophie théorique et la philosophie pratique. Énésidème prétend que nous ne pouvons juger de ce que nous *devons* faire, avant de savoir si ce qu'exige notre devoir est en notre *pouvoir*, et comme la possibilité ou l'impossibilité d'une action relève du savoir théorique, il prétend que tout jugement relatif à notre devoir a pour fondement des principes théoriques ; en d'autres termes, Énésidème contredit le principe même de l'Éthico-Théologie de Kant, le primat de la Raison pratique. Ce qu'Énésidème oublie c'est que précisément il n'est nullement question pour Kant de la possibilité physique, de la réalisation empirique de l'action exigée par le devoir, mais de la conformité de notre volonté à la Raison, de l'intention qui dirige l'action ; « que la loi morale n'a pas égard à la production des actions proprement dites, mais qu'elle consiste tout entière dans l'effort pour accomplir une action qui peut bien n'être jamais réalisée dans le monde, si elle en est empêchée par une force de la nature[2] ». Pour ramener la question à ses principes abstraits, qui, bien que Kant ne les ait jamais expressément formulés nulle part, sont pour-

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. 1. *Recension des Aenesidemus*, p. 20-21. — 2. *Ibid.*, p. 22.

tant de toute nécessité à la base de son système, il faut dire ceci : le Moi, l'esprit qui, en lui-même, est autonomie pure, *est* ce qu'il est *parce* qu'il est, se *pose* lui-même, implique, comme intelligence et dans la conscience empirique, un rapport à un intelligible, par suite une dépendance; cette dépendance qui, au fond, contredit son essence, fait naître en lui l'effort pour réduire à lui l'intelligible, pour identifier le Moi, comme intelligence, au Moi absolu, et c'est cet effort qui constitue ce que nous appelons la *praticité de la Raison.*

La Raison n'est pas pratique dans le Moi pur, elle ne l'est pas davantage dans le Moi comme intelligence, elle l'est dans son effort pour unifier le Moi-intelligence et le Moi absolu; cette unification qui réaliserait l'idée de la Production intelligible, l'idée d'un Moi dont la propre détermination déterminerait en même temps tout le reste, tout le Non-Moi, l'idée de Dieu en un mot, est le but dernier de cet effort; et cet effort, quand la représentation de son but est extériorisée par l'intelligence, est une *croyance* (la croyance en Dieu); il dure tant que son but n'est pas atteint, c'est-à-dire que l'intelligence ne peut considérer aucun des moments de son existence comme le dernier, alors que ce but n'est pas encore réalisé; et c'est en cela que consiste la croyance à une durée éternelle.

Ici, encore une fois, cette idée ne peut se réaliser que dans une croyance, c'est-à-dire que l'intelligence a pour objet de sa représentation non pas une sensation empirique, mais l'effort nécessaire du Moi; et cela de toute éternité. Cependant cette croyance est si peu une simple vraisemblance que sa certitude équivaut à celle de l'existence du Moi, fondement, par l'intermédiaire de l'intelligence, de toute autre certitude. Énésidème réclame une preuve objective de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Qu'est-ce que cela peut bien signifier? y a-t-il donc une certitude objective et une subjective et l'objective vaut-elle mieux que la subjective? Le *Je suis* n'a pourtant, à ce qu'on sait, qu'une certitude subjective, et, autant qu'il nous est possible de penser la conscience de Dieu, Dieu est subjectif pour Dieu même. Une existence objective de l'immortalité (ce sont les termes propres d'Énésidème)! Mais un être, ayant l'intuition de son existence dans le temps, et qui pourrait dire à un moment de son existence : maintenant je suis éternel, *ne serait pas* éternel. Il est enfin si peu vrai que la Raison pratique soit forcée de reconnaître le primat de la Raison théorique qu'au contraire toute son existence se fonde sur l'opposition entre l'auto-

nomie de la volonté et la détermination de la connaissance théorique et qu'elle disparaîtrait avec cette opposition même.

C'est toujours sur la méconnaissance de cette opposition et du fondement de notre croyance morale que se base la seconde observation d'Énésidème, celle qui concerne la forme du raisonnement dans la preuve morale, qu'Énésidème assimile ainsi faussement à la preuve cosmo-théologique rejetée par Kant; cette dernière preuve repose sur la Raison théorique qui, par son besoin d'unité, exige dans la régression des causes une cause première qu'elle est cependant impuissante à fournir; mais la preuve éthico-théologique au contraire repose sur l'opposition du Moi en soi avec cette Raison théorique[2].

Ainsi, en dépit des efforts d'Énésidème, l'œuvre de la *Critique* reste entière en son fonds, et c'est pourquoi Fichte peut dire, en concluant, que son vœu le plus cher est d'avoir montré qu'une pareille matière mérite encore qu'on s'y applique et qu'on la travaille pour en faire un tout bien lié et un système indestructible[3].

En même temps qu'il tentait de justifier la *Critique* des injustes reproches que lui adressait Enésidème, Fichte précisait le problème même qu'il s'agissait pour lui maintenant de résoudre : concilier avec l'autonomie absolue du Sujet, comme principe premier, l'existence du sujet, comme conscience, comme intelligence, laquelle implique, avec une limitation de l'activité du sujet, une dépendance, la relation du sujet par rapport à l'objet. Le Sujet absolu et le sujet comme conscience, c'est-à-dire comme limité, sont, semble-t-il, deux *sujets* opposés; cependant le Sujet n'est pas deux, il est un et il est absolu; il faut donc que le sujet limité, le sujet conscient, s'identifie, en fin de compte, avec le Sujet absolu, puisque le Sujet absolu est *tout*. Comment cette identification est-elle possible, comment le sujet limité en vient-il à se poser comme identique au Sujet pur, comment cette élévation du relatif à l'Absolu exige-t-elle une philosophie pratique qui fait de l'Absolu l'idéal même de la conscience, et de la réalisation de cet idéal la loi de l'Action, c'est ce que Fichte se borne ici à affirmer, réservant cette démonstration pour un autre ouvrage[4].

F. *LA PREMIÈRE ESQUISSE DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE.*

A l'heure où Fichte donnait au *Journal littéraire universel* d'Iéna son compte rendu de l'*Énésidème* (en 1794), il était donc arrivé, sous l'aiguillon du sceptique, à la pleine possession du principe

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. 1. *Recension des Aenesidemus*, p. 22-23. — 2. *Ibid.*, p. 24. — 3. *Ibid.*, p. 25. — 4. *Ibid.*, p. 22.

qu'il considérait comme le fondement, inaperçu de Kant, de toute la philosophie critique. Dans une lettre à Reinhold datée du 1er mars 1794, il déclare qu'il a « esquissé le système auquel il fait allusion, au moins dans sa plus grande partie, quoique l'esquisse soit loin d'avoir encore assez de clarté pour être communiquée[1] ». Cette esquisse se trouve parmi les inédits déposés à la Bibliothèque royale de Berlin[2]. Elle est divisée en deux parties; l'une, la plus considérable, a pour titre *Méditations personnelles* (eigne Meditationen) *sur la Philosophie élémentaire*, et pour signature M. E. Ph.; la seconde, signée Pr. Ph., constitue la *Philosophie pratique*.

La première partie est d'abord intéressante, on l'a déjà vu, par son titre même. En se réclamant de la *Philosophie élémentaire* Fichte entend rattacher l'effort qu'il fait pour parachever l'œuvre de la *Critique* à la tentative de Reinhold; il le dit d'ailleurs dans la lettre où il annonce à Reinhold son projet de système :

« Mon compte rendu de l'*Énésidème* dans le *Journal littéraire universel* vous aura, je l'espère, prouvé avec une égale évidence et combien j'apprécie vos recherches, combien je leur suis redevable, et comment je crois devoir vous dépasser dans la voie où vous vous êtes si glorieusement engagé. J'ai esquissé le système auquel je fais allusion dans mon compte rendu, au moins dans ses grands traits (quoique pas assez clairement, à beaucoup près, pour être communiqué). Pourtant mon accord avec vous, non seulement dans les résultats essentiels, mais jusque dans les plus petites déterminations, est si grand, que j'envisage dans l'avenir presque à coup sûr un accord complet, et je crois volontiers que ce que je considère jusqu'ici pour des différences, vient de ce que je n'ai pas encore pleinement saisi votre système[3]. »

Et il apparaît, en effet, que, dans la formation de la *Théorie de la Science*, la préoccupation de Fichte est de suivre l'orientation que Reinhold avait cherché à donner à la philosophie critique, en répondant en même temps aux objections d'Énésidème.

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth. III. Fichte an Reinhold, Zürich, den 1. März 1794, p. 195.

2. C'est le Dr Kabitz qui a révélé au public cette première ébauche de la *Théorie de la Science* (*Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*); il en a eu le texte sous les yeux et en a donné de nombreux extraits à l'appui de son analyse explicative. Nous ne pouvons que renvoyer à son excellente étude le lecteur curieux de connaître les origines de la *Théorie de la Science*. Nous nous bornons à retenir ici de ce document ce qui nous paraît essentiel pour comprendre la formation même de la *Théorie de la Science* dans l'esprit de Fichte et pour faire connaître le sens de l'exposé qu'il en avait donné à ses amis de Zurich.

3. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 5. Fichte an Reinhold, Zürich, den 1. März 1794, p. 195.

Et d'abord à l'objection capitale : le principe de la conscience dont Reinhold fait le premier principe de la philosophie ne peut être ce principe premier, car il implique la validité du principe de contradiction et il est lui-même soumis à cette loi formelle de la pensée.

Fichte, dès le début de son esquisse, dans son introduction sur la méthode de la philosophie qui a pour titre : *Logique de la Philosophie élémentaire*, essaie de montrer que l'objection ne porte pas. Dans le fait que l'existence du premier principe, une fois ce principe découvert, est soumise aux lois de la Logique formelle, Fichte voit « le cercle nécessaire qui constitue l'esprit humain ». « En vertu même des lois de notre esprit, toutes nos recherches sont soumises à ces lois. » La philosophie, comme tout ce qui est pensé, relève de la logique; et cependant cela n'empêche pas que la philosophie doive essayer de fonder la logique, de justifier par la réflexion les règles auxquelles, par la nature même de la pensée, elle est forcément et spontanément soumise[1].

Or cette justification implique précisément un fondement de la certitude, un principe premier, universel, d'une certitude immédiate, dont on puisse ensuite tirer le contenu et la forme de la connaissance.

A la seconde objection d'Énésidème : le principe dont part Reinhold n'est pas un principe premier universel, car c'est un simple fait, un fait de l'expérience interne, et rien de ce qui est empirique ne peut être universel et nécessaire, Fichte réplique que si l'on interprète la *Philosophie élémentaire* comme il convient, il s'agit non pas d'une construction empirique de la conscience, mais d'une construction intelligible, à l'aide d'éléments fournis par l'intuition intellectuelle. Bref il s'agit dans la *Philosophie élémentaire* de quelque chose qui ressemble fort aux procédés de la mathématique; et c'est dans un essai de construction de ce genre que Fichte voit la méthode de la philosophie[2].

Mais, remarquons-le, tout en proclamant sur le fond son accord avec Reinhold, tout en s'efforçant de défendre contre les objections d'Énésidème la *Philosophie élémentaire*, Fichte par l'interprétation que ses *Méditations personnelles* en donnent entend vraiment faire œuvre originale, et il dit assez clairement à Reinhold dans la lettre que nous avons citée qu'il prétend le dépasser.

1. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L. aus der Kantischen Philosophie mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichte's Nachlass*. IV. Die Entstehung der W. L., 2, p. 58.
2. *Ibid.*, p. 61-63.

Dans l'établissement du principe de la philosophie, dans la détermination de la méthode, Fichte, en s'attribuant le rôle modeste d'un simple commentateur de Reinhold, apparaît tout de suite comme un novateur : la *Philosophie élémentaire* est déjà, en somme, hors de cause et c'est la *Théorie de la Science* qui s'annonce.

Toutefois, dans le manuscrit en question, Fichte n'est pas encore pleinement maître de sa pensée ; il a sans doute conçu les principales idées directrices de son système, mais il n'a pas encore arrêté la construction qui doit leur donner l'évidence de la science, et c'est pourquoi le jeune philosophe recule la publication de sa découverte et demande même, le jour où il est appelé à la succession de Reinhold à Iéna, un délai pour la mettre au point.

Cependant il a d'ores et déjà conçu tous les éléments essentiels de sa doctrine.

1° Idée du Moi, du sujet comme principe suprême. Ce sujet, il en trouve sans doute la révélation dans la conscience individuelle, car le Moi est impliqué dans toute affirmation d'existence, il est la position même de l'existence, ce par rapport à quoi tout est posé[1], il n'est cependant pas le sujet individuel ; il est, dans le sujet individuel, ce qui constitue, au fond, son essence, le Sujet pur, le Moi absolu, l'acte même de l'esprit ; et la réalisation de cet acte est, sinon l'état de l'individu limité que nous sommes, du moins son but, sa loi et sa tâche[2]. D'un mot, comme Fichte le déclare expressément lui-même, le Sujet absolu (celui qui ne peut pas à son tour être prédicat), c'est Dieu, car il est Puissance[3].

Et précisément parce que Fichte fait, en somme, de l'idée de Dieu, d'un Idéal, le principe de sa philosophie, sa doctrine débute par une exigence pratique, par un devoir de réalisation (réalise ton Moi, ton essence) ; si donc, en mettant tout à la fois à la base et au sommet de son système, le Moi, Fichte accomplit la prophétie de Jacobi et fonde l'Idéalisme intégral, on voit en quel sens ce système peut mériter d'être appelé un Égoïsme spéculatif, seulement dans le sens où le Moi s'identifie à l'Absolu. La remarque n'est pas inutile pour prévenir une accusation maintes fois depuis formulée contre la *Théorie de la Science*.

2° Idée d'une multiplicité de principes hiérarchisés ; idée d'un

1. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L. aus der Kantischen Philosophie mit bisher ungedruckteu Stücken aus Fichte's Nachlass.* IV. Die Entstehung der W. L., 2, p. 64, 82, 83. Mns. p. 4, 43, 49.

2. *Ibid.*, p. 64, 82, 83. Mns. p. 4, 43, 49.

3. *Ibid.*, p. 100. Mns. p. 66. Das absolute Subjeckt (das nicht wieder Prädikat sein kann) ist aber Gott, denn es ist Potenz.

rythme à trois temps pour expliquer la naissance de la conscience.

Fichte a donc compris la nécessité pour qu'une conscience, pour qu'un développement interne de l'esprit fût possible, d'ériger, en face du premier principe, un second principe, qui soit à la fois vraiment un principe, c'est-à-dire ne se déduise pas du premier et ne se réduise pas à lui, qui soit un acte de liberté, un commencement absolu; qui en même temps ne soit cependant que second, c'est-à-dire se rattache au premier, ne puisse être posé que dans son rapport à lui et ainsi ne compromette pas, avec la souveraineté du premier principe, l'unité même de l'esprit. Il a compris que la *Thèse* absolue, qui est l'acte du Moi pur, a pour complément nécessaire, si l'esprit doit s'extérioriser, prendre conscience de lui-même, une *Antithèse* absolue, la position du Non-Moi; il a compris, une fois la thèse et l'antithèse posées comme les deux actes primitifs et essentiels de l'esprit, la nécessité de la *Synthèse* qui concilie les opposés et donne naissance à la conscience, à la relation du sujet à l'objet, laquelle caractérise les esprits finis[1].

3° Idée d'une déduction dialectique des catégories. Déduction encore très imparfaite et parfois même chancelante, mais où interviennent dès maintenant tous les éléments de la déduction définitive. Déjà s'affirme ici la nécessité, pour établir la relation entre la réalité et la négation, entre le Moi et le Non-Moi, d'une quantification du Moi, et cette idée de quantification ne saurait être tirée analytiquement de la réalité et de la négation, c'est une création, une synthèse. L'idée de cette quantification une fois trouvée implique la série des rapports entre le Moi et le Non-Moi qui résultent de la division du Moi; ce sont les catégories de la relation, de la réciprocité, de la causalité, de la substantialité. Et de même apparaît déjà ici la double préoccupation de Fichte; découvrir dans les catégories une explication, une déduction de l'espace et du temps, de manière à éliminer ces « formes de la sensibilité » de Kant, irréductibles à l'intelligence et dont l'existence, liée en dernière analyse à l'hypothèse de la *Chose en soi*, entraînait toutes les difficultés de l'application des catégories à l'objet; réduire, au fond, la relation du sujet à l'objet au rapport primordial de la substance et de l'accident, c'est-à-dire, en somme, à une réciprocité du sujet avec lui-même, à cette relation de la déterminabilité dont Maimon avait fait le principe pre-

1. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L. aus der Kantischen Philosophie mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichte's Nachlass.* IV. Die Entstehung der W. L., 2, I, p. 63-65. Mns. p. 4-5.

mier de la logique transcendantale, le fondement même de l'objectivité de la connaissance et des jugements synthétiques[1].

4° Idée de l'imagination créatrice, comme cause de la production inconsciente du Non-Moi.

Le rapport de l'objet au sujet une fois réduit à une action réciproque du sujet avec lui-même, à une détermination du sujet par lui-même[2], cette détermination se présente comme une limitation de l'activité totale du sujet, comme une passivité partielle. La question est alors de savoir comment cette limitation, cette passivité du Moi qui constitue l'intelligence est compatible avec l'infinie et absolue capacité d'action qui est l'essence même du Moi. Et l'idée originale que Fichte apporte pour résoudre la difficulté est celle-ci : le Non-Moi n'est rien de réel en soi; le Non-Moi est l'œuvre de l'activité du Moi, d'une activité inconsciente, il est vrai, et c'est pourquoi il apparaît comme donné à la conscience, comme une limitation pour elle; l'activité du Non-Moi, en tant que cause de la passivité du Moi intelligent, vient donc encore de l'activité du Moi comme Moi pur. C'est une activité du Moi *transférée* par l'imagination du Moi au Non-Moi. Au fond le Moi pur, pour se réaliser, est obligé de se déterminer, donc de se limiter, de s'opposer un Non-Moi auquel il attribue sa limitation.

A chaque instant cette limite recule devant l'effort de l'esprit pour la dépasser, pour la comprendre; mais à chaque instant la limitation renaît, car, sans une détermination nouvelle, le progrès de la liberté serait impossible, la liberté se perdrait dans le vide de son infinité.

Dans cette production incessante du Non-Moi, dans cette création jamais épuisée d'objets par où s'actualise peu à peu la puissance même de l'esprit, Fichte voit l'œuvre, d'ailleurs inconsciente, de l'imagination. L'imagination opère ainsi en quelque sorte le lien entre l'activité infinie du Moi et son activité déterminante, entre la liberté et la nécessité; elle est à la fois l'une et l'autre par un perpétuel flottement[3].

Cette conception d'une faculté inconsciente de l'esprit fournissant à la conscience ses objets, va permettre à Fichte de compléter l'œuvre

1. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L. aus der Kantischen Philosophie mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichte's Nachlass.* IV. Die Entstehung der W. L., 2, I, p. 67-77.

2. Le Moi détermine son propre être, c'est ce qui le caractérise, il est par lui-même, par sa propre puissance, plus de puissance, plus d'être, moins de puissance moins d'être, *Ibid.*, p. 80. Mns. 42.

3. *Ibid.*, I, p. 76-81. II, p. 82-90.

de Maimon. Maimon, rejetant l'existence inintelligible de la *Chose en soi*, avait déjà cherché dans l'esprit humain l'explication de l'origine du donné, de la sensation; il avait cru trouver cette explication dans l'idée de la différentielle de la conscience, c'est-à-dire, au fond, dans ce qui reste pour notre conscience, quoique en elle d'irréductible à elle, dans un inconscient. De cet inconscient Fichte justement apporte ici en quelque sorte la justification. Il montre comment la production inconsciente de l'imagination est un moment nécessaire du développement de l'esprit humain et pourquoi cette production apparaît justement à la conscience, à la réflexion, comme quelque chose d'étranger au Moi, comme un Non-Moi qui limite notre activité; pourquoi, dans son activité inconsciente, l'esprit se perd nécessairement dans l'objet. Avec Fichte la *Critique* s'achève donc en un Idéalisme intégral; la connaissance tout entière, non plus seulement dans sa forme, mais jusque dans sa matière même, dans cette diversité primitive de la sensibilité qui jusqu'alors avait été réputée irréductible à l'intelligence et restait le dernier refuge de la *Chose en soi*, devient l'œuvre de l'esprit : hors du Moi, il n'existe plus rien qui le limite.

Le problème de l'intelligence, tel qu'il vient d'être résolu, appelle cependant un complément, une philosophie pratique, et c'est l'objet de la seconde partie du manuscrit.

L'intelligence, en effet, exprime la limitation du Moi, sa dépendance par rapport à l'objet, et l'essence du Moi c'est l'indépendance pure, c'est la causalité absolue. La conciliation de ces deux aspects du Moi est l'objet même de la pratique. La question se résout pour Fichte en faisant de la causalité absolue non pas sans doute un état actuel, mais un idéal; l'affranchissement de toute dépendance à l'égard de la *Chose* est le but même que le Moi poursuit; mais c'est un but placé à l'infini, une conquête toujours poursuivie, jamais achevée; notre humaine condition ce n'est pas la possession de la liberté, ce n'est pas la causalité pure de la Raison, c'est la tendance, c'est le penchant, c'est l'effort vers la liberté[1]; vouloir dépasser ce point de vue, croire qu'on peut s'affranchir totalement du Non-Moi, ce serait vouloir sortir du cercle même qui est notre limite, ce serait tenter l'impossible. La reconnaissance de cette limitation inhérente à la nature de l'esprit humain est la caractéris-

1. Fichte esquisse dans toute la seconde moitié de cette partie de son manuscrit, pour compléter sa théorie de l'effort, une systématisation des penchants qui a disparu dans la forme définitive de la *Théorie de la Science*, mais qui atteste encore davantage le souci qu'il a eu d'abord de rattacher ses spéculations à la philosophie élémentaire de Reinhold.

tique même de la philosophie critique; par là, la philosophie critique explique, dans la mesure où cela peut être expliqué, ce qu'il y a finalement d'irrationnel dans l'esprit, le fait de sa limitation[1].

Comme le dit expressément Fichte, « la contradiction (entre la liberté infinie qui est l'essence même de l'esprit et sa limitation originelle) ne doit jamais être levée, mais elle doit devenir infiniment petite ».

Ici se retrouve encore, assimilée et transformée par le génie de Fichte, une des idées capitales du profond Maimon. La fameuse « différentielle de la conscience » est reportée du domaine théorique au domaine pratique.

G. LA NOMINATION DE FICHTE A IÉNA.

Cette première ébauche de son système, Fichte l'exposait à ses amis de Zurich dans des réunions privées[2]. L'impression que produisaient ces conférences sur l'esprit des auditeurs, Lavater l'a exprimée en ces termes :

« Une pensée plus lucide, plus pénétrante et plus profonde; une plus grande ouverture d'esprit; la généralisation plus facile; plus de rapidité dans le passage du général au particulier; plus de rectitude et de sûreté dans l'examen; plus de précision dans toutes les définitions; la parole mieux exprimée; donner la claire intuition de choses encore inexprimées; plus d'admiration pour les forces de l'esprit humain; me féliciter avec une joie nouvelle de l'honneur d'être un homme; estimer davantage la grandeur de la nature humaine en chaque individu; travailler de toutes manières et surtout à ma manière à leur développement, à leur perfectionnement, à les mettre d'accord avec les lois les plus hautes; y travailler toujours plus sérieusement, toujours plus librement, toujours plus ardemment avec toujours plus de confiance et de suite; un pareil enseignement, — quel en est le prix — j'ai dû de l'apprendre au plus pénétrant penseur que je connaisse et qui nous a gracieusement et généreusement consacré, à moi et à quelques amis de la vérité, maintes et maintes des précieuses heures de son dernier séjour à Zurich. Toute ma vie je lui en serai reconnaissant comme élève, comme ami, comme homme[3]. »

Ce jugement de Lavater sur Fichte est d'autant plus remarquable

1. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L.*, III, p. 92-97. Mns. p. 70-72.
2. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 4. Fichte an Reinhold, Zürich, den 1. März 1794, p. 197.
3. *Fichte's Leben*, I, I, 8, p. 191-192.

que ses relations avec lui n'avaient pas été toujours cordiales. Depuis le temps où Lavater l'avait introduit dans le salon de Rahn, Fichte n'avait pas constamment aimé Lavater et Lavater avait presque haï Fichte. Le caractère entier et parfois intolérant du jeune philosophe heurtait les sentiments évangéliques du pasteur dont la foi profonde et naïve s'accommodait mal aussi des critiques du rationalisme à l'égard de la théologie chrétienne. Ce fut Baggesen qui les réconcilia.

Du côté de Fichte la chose ne souffrit pas de difficultés; très vite il consentit à bien vouloir faire le premier pas; mais Lavater fut plus rebelle; il fallut, pour le décider, toute une correspondance. Cependant tant d'efforts ne furent pas dépensés vainement, et quand il revint à Zurich, en 1794, Baggesen en put voir le fruit : c'est dans l'appartement de Lavater, redevenu son ami, que Fichte faisait ses conférences avec un succès que le poète avait pu constater lui-même[1], et dont témoignent justement les remerciements qu'en guise d'adieu Lavater, le 25 avril 1794, avait adressés à Fichte, au nom de tous ses auditeurs.

Fichte était justement sur le point de quitter pour toujours la Suisse. A la suite de la nomination de Reinhold à Kiel, la chaire de philosophie était devenue vacante à l'Université d'Iéna et, singulière coïncidence, un peu grâce à Lavater. Lavater, en effet, avait été mis par Baggesen, durant son premier passage à Zurich, en relation avec le professeur Reinhold dont, au cours de son voyage en Danemark, au printemps de 1793, quand il traversa Weimar, il avait fait la connaissance personnelle. Sa sympathie et son admiration pour Reinhold furent si grandes qu'une fois à Copenhague il avait communiqué son enthousiasme à Bernstorff, le chancelier-président du Schleswig-Holstein, et celui-ci aussitôt fit appel à Reinhold pour la chaire de philosophie de Kiel, alors vacante par le départ de Tetens. Reinhold, en vue d'améliorer une situation matérielle parfois difficile, avait accepté; il était parti pour Kiel au printemps de 1794; la chaire de philosophie kantienne à Iéna ayant perdu son titulaire, le gouvernement de la Saxe, dont dépendait l'Université d'Iéna, avait pensé que nul ne pourrait l'occuper avec plus de compétence que celui dont le premier travail avait eu la fortune singulière de passer pour l'œuvre même de Kant.

L'Université d'Iéna était alors à son apogée; elle avait, dans presque toutes les branches, comme représentants des sciences ou

1. Jens Bagessen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, I, 74. Lettre du 22 mai 1794, p. 335. « Er lies gut, in einer Rücksicht vortrefflich nur gar zu abstrakt und entsetzlich gedrangt. »

des lettres, les hommes les plus illustres ; elle avait su se les acquérir grâce au libéralisme élevé du duc de Saxe, qui ne demandait compte à ceux qu'il appelait ni de leurs croyances politiques ni de leurs croyances religieuses. Elle avait pour auxiliaire un des plus grands et des plus puissants journaux du temps, le *Journal littéraire universel*, l'organe, en quelque sorte attitré, du monde savant en Allemagne. Mais l'éclat même de sa réputation avait valu à l'Université d'Iéna des jalousies. A plusieurs reprises on l'avait accusée déjà de favoriser les idées révolutionnnaires, et l'accusation lui avait coûté les remontrances de certains des princes qui contribuaient à son entretien (il y en avait quatre : les ducs de Meiningen, de Cobourg, de Gotha et d'Altenburg, sans compter le grand-duc de Saxe Charles-Auguste dont relevait directement l'Université d'Iéna). Il y avait donc quelque courage à faire venir l'auteur des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française.* L'ouvrage avait valu à Fichte, par toute l'Allemagne, la réputation de démocrate et de jacobin. Dans le défenseur des droits de l'homme et du citoyen, dans l'apôtre de la liberté, la jeunesse du temps voyait volontiers un guide, les gouvernements un révolutionnaire.

C'était cet homme déjà compromis qu'on appelait à l'Université d'Iéna, suspecte de tendances démocratiques et irréligieuses, à l'heure même où le spectre de la Révolution hantait tous les gouvernements ! Et qui donc avait été l'instigateur de cette nomination? Gœthe en personne. Il avait écrit à Voigt, le curateur de l'Université, le 27 juillet 1793 :

« Il en sera de la doctrine kantienne comme de toute nouveauté ; les premiers produits se payent le plus cher.... Si Reinhold ne devait pas rester, il faudrait aviser. Ayez l'œil sur maître Fichte[1]. »

Gœthe n'ignorait cependant rien des tendances de Fichte et ne se dissimulait pas le retentissement qu'aurait son appel à Iéna, les risques mêmes qu'il présentait. Il écrivait dans son journal :

« Après le départ de Reinhold qui parut, à bon droit, une grosse perte pour l'Université, on eut la hardiesse, j'oserai dire la témérité, de donner sa succession à Fichte qui, dans ses écrits, s'était exprimé avec emphase, mais peut-être pas avec toute la convenance qu'il eût fallu sur les objets les plus importants de la morale et de la philosophie[2]. » L'appel de Fichte à Iéna fut donc consciemment de

1. Gœthe, *Werke, Briefe.* Éd. de Weimar, 10. Bd. 9. Aug. 1792 — 31. Dez. 1795. 3003 An-C. G. Voigt Maynz, d. 27. Jul. 93, p. 99.

2. Gœthe, *S. W.* Éd. de Weimar. *Annalen oder Tag- und-Jahreshefte,* 1803, 35. Bd. p. 31.

la part du gouvernement de la Saxe, en même temps qu'un acte d'audace, un bel exemple de libéralisme. On raconte qu'avant la nomination définitive, un des adversaires les plus résolus de Fichte avait apporté au duc, pour le mettre en garde, les écrits anonymes du jeune philosophe : la *Revendication de la liberté de penser* et les *Contributions sur la Révolution française*. Charles-Auguste avait répondu : « Hé bien ! justement je suis parfaitement décidé à le faire venir. » Il faut ajouter cependant qu'il n'avait pas signé cette nomination sans avoir pris ses précautions et s'être assuré que, dans sa chaire, Fichte saurait modérer son ardeur révolutionnaire. Voigt, aussitôt que le départ de Reinhold fut chose décidée, avait écrit à Hufeland, le 20 décembre 1793.

« Maintenant, encore une question confidentielle. Fichte est-il assez sage pour modérer sa fantaisie ou sa fantasmagorie démocratique? (Ist er (Fichte) klug genug seine demokratische Phantasie oder Phantasterei zu mässigen?) »; et, le 21, il déclare qu'il va s'entretenir avec Böttiger du démocratisme de Fichte[1].

Böttiger, après avoir prévenu Fichte que « son appel à Iéna provoquera partout une grande sensation », et l'avoir interrogé sur ses intentions et sur son programme, fournit les renseignements les plus favorables. Gœthe, qui assistait à la délibération, donna son plein assentiment aux projets de Fichte et se montra très chaud pour lui[2].

Voigt obtint aussi de Hufeland l'assurance que Fichte « n'avait pris la défense du parti démocratique qu'au point de vue juridique et tout à fait *in abstracto* : dans les leçons qui feraient spécialement l'objet de ses cours, il serait fort peu question de ces sujets et Fichte avait assez de mesure, de sagesse et de sang-froid pour éviter des manifestations inutiles et déplacées ».

Si donc, « en présence de l'agitation actuelle des esprits qui pouvait si facilement dégénérer en troubles et de la tension des rapports des gouvernements entre eux qui faisait voir d'un mauvais œil toutes les démarches trop compromettantes ou susceptibles d'attirer les observations des ministres étrangers », l'esprit démocratique dont Fichte avait témoigné dans ses *Contributions*[3] avait pu faire mettre en doute l'opportunité de son concours, l'objection parut levée par ceux-là mêmes qui se portaient les

1. A. Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit*, Leipzig, 1855. Hermann Hartung. Aus Briefen des G. R. Voigt, p. 68.
2. H. Düntzer, *Aus Gœthes Freundeskreise*. Darstellungen aus dem Leben des Dichters, 1868, p. 387-388 et *Fichte's Leben*, I, II, 8, p. 196.
3. *Fichte's Leben*, I, II, 8, p. 194. Lettre de Hufeland.

garants de Fichte, et les hommes qui avaient su vaincre toutes les résistances et le faire appeler, les Gœthe et les Voigt, se croyaient probablement assez d'influence pour calmer, s'il y avait lieu, l'intempérance du jeune professeur [1].

Le 26 décembre, Voigt avait donc la satisfaction d'annoncer qu'il avait nommé Fichte professeur ordinaire aux appointements de deux cents thalers, en le prévenant que c'était tout ce sur quoi il pouvait compter [2] et il adressait à Fichte même l'invitation d'avoir à se rendre à Iéna pour Pâques 1794. C'était pour Fichte la position rêvée, en vain cherchée si longtemps; c'était l'entrée dans la seule carrière qui répondît complètement à ses goûts, à sa vocation. Toutefois, avant de s'engager, il s'assura que Rahn ne refuserait pas, malgré son grand âge, d'accompagner ses enfants en Allemagne. Fichte connaissait trop les sentiments de Jeanne pour accueillir l'idée d'une séparation. Fort du consentement de son beau-père, Fichte accepta. Mais il demandait un délai de quelques mois, d'une année au plus, le temps d'achever l'édification du système dont les principes lui permettaient, croyait-il, d'élever la philosophie au rang d'une science évidente.

Ce délai, la Cour se vit dans l'obligation de le lui refuser à cause de l'affluence des étudiants. Une si longue vacance de la chaire eût fait déserter l'Université. La Cour offrait d'ailleurs à Fichte tous les loisirs dont il aurait besoin pour achever ses travaux. Fichte se rendit à ces raisons, et, en acceptant définitivement de venir professer à Iéna, il promit de consacrer désormais tout son temps, toutes ses forces, tout son zèle à ses nouvelles fonctions. Il annonçait de plus la publication de deux ouvrages pour servir de texte à son cours; le premier, un simple programme, conforme à la méthode allemande (c'est l'opuscule intitulé dans ses œuvres : *Le Concept de la Théorie de la Science*), le second, destiné à paraître, cahier par cahier, après chacune de ses leçons, et qui serait d'abord réservé à ses élèves; il aurait pour titre : *les Fondements de la Théorie de la Science* [3].

A cette promesse et à cette annonce, Voigt répondit par une lettre

1. Robert Neumann, *Gœthe und Fichte*, p. 8.
2. A Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit*, p. 68.
3. Fichte avait demandé à Böttiger de lui trouver un éditeur pour ce programme inaugural et pour la publication, cahier par cahier, de son cours sur la *Théorie de la Science*. Böttiger lui avait répondu que « Bertuch éditerait avec plaisir son programme; mais il demandait à Fichte son manuscrit le plus tôt possible »; on ne pouvait pas « souffler assez tôt dans une pareille trompette ». *Fichte's Leben*, I, I, 8, p. 196.

de bienvenue (17 février 1794); il félicitait Fichte pour sa nouvelle installation professorale, il félicitait aussi la ville d'Iéna de pouvoir le compter désormais parmi les siens; il souhaitait à Fichte la santé et le courage nécessaires à son travail et à ses efforts, le succès aussi dont il serait le premier à se réjouir cordialement, et il terminait sa lettre en se félicitant pour la prospérité de l'Académie de l'acquisition qu'elle venait de faire en la personne d'un savant si digne d'estime[1].

1. Fichte, *Nachlass.*, Packet XVIII. Lettre inédite de Voigt à Fichte, 17 fév. 1794. « Da an deren Beitritt gar nicht zu zweifeln ist, so kann ich Ihnen nunmehr Glück wünschen zur neuen Lehrstelle, und Glück wünschen dem guten Iena, Sie den unsrigen zu nennen. Ich habe mich besonders erfreut, dass Sie sofort mit aller Kraft den Lehrstuhl betreten wollen; dazu wünsche ich Ihnen Gesundheit und guten Muth und den glücklichsten Erfolg, dessen ich mich vorzüglich und herzlich erfreuen werde. »

« ...Dass niemand die Theilnehmung übertreffen kann, die ich... besonders auch an dem Gewinn nehme, den unsere Academie aus der Acquisition eines so achtungswürdigen Gelehrten schöpfen wird. »

Même lettre, post-scriptum.

LIVRE DEUXIÈME

FICHTE A IÉNA

CHAPITRE VII

1794

A. *LE PREMIER COURS.*

Fichte partit pour Iéna vers la fin du mois d'avril, laissant à Zurich sa femme et son beau-père; ils devaient le rejoindre dans le courant de l'été. En traversant Tübingen Fichte rendit visite à Schiller. L'illustre poète, son futur collègue à l'Université, s'y trouvait alors de passage; notre philosophe reçut de lui l'accueil le plus empressé. Schiller connaissait Fichte par la lecture de la *Critique de toute révélation*; il avait apprécié d'autant plus cet ouvrage qu'il y retrouvait l'esprit de la philosophie de Kant dont il était passionné[1]; il fallut un contretemps imprévu pour empêcher Schiller d'accompagner Fichte jusqu'à Iéna[2]. Le jeune savant y arriva le 18 mai au soir, solitaire, mais non inconnu. Au dire d'un de ses amis, le conseiller consistorial Böttiger, « son appel à Iéna avait fait dans les alentours grande sensation; son nom retentissait au delà de tous les autres, et on l'attendait d'autant plus fiévreusement qu'on voyait en lui le courageux défenseur des droits de l'homme[3] ».

Fichte fut donc reçu avec enthousiasme; « tout le monde se montra plein d'amitié pour lui, même les gens dont il n'attendait rien que de désagréable[4] ». Tel le professeur Schmid qui, quelques mois plus tôt[5], l'avait traité de faussaire, ajoutant[6] qu'il considé-

1. *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, Schiller an Körner, Iena, den 3. Sept. 1792, Cottasche Bibl., II. Bd. p. 245.

2. Schiller partit le mardi 6 mai pour Wurzbourg et Nuremberg où il rendit visite à son ami Erhard. Il était forcé de revenir à Iéna le 15. Note de la lettre à Körner du 18 mai 1794. (*Ibid.*, III. Bd. p. 119 et 291.)

3. *Fichte's Leben*, I, I, 8, p. 196-197, Brief an Böttiger.

4. *Ibid.*, I, II, 1, Brief an seine Gattin, Iena, den 20. Mai 1794, p. 207-208.

5. A propos du compte rendu du livre de Léonard Creuzer : *Considérations sceptiques sur la liberté de la volonté* avec une préface de M. le professeur Schmid (*Von Creuzer's skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens*).

6. A propos d'un autre compte rendu de Fichte sur un ouvrage de Gebhard (*la*

rait la chose comme aussi compromettante pour son cerveau que pour son caractère. Fichte, il est vrai, prenant les devants, lui avait fait une première visite et ses collègues avaient apprécié l'élégance de la démarche.

Bonté morale par bienveillance désintéressée [*Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen*] dont on lui attribuait la paternité. Le premier compte rendu parut dans le n° 303 du *Journal littéraire universel d'Iéna* (30 octobre 1793, I, IV). Creuzer, accusé à tort de scepticisme, puisqu'avec l'école kantienne il admettait, comme fait de la conscience, l'existence de la loi morale, avait combattu les différentes théories de la liberté, concluant qu'aucune d'elles, pas même celle de Kant, n'avait résolu de manière satisfaisante l'antinomie entre l'intérêt de la Raison pratique et celui de la Raison théorique, et il espérait provoquer par son ouvrage la découverte d'une solution nouvelle plus satisfaisante. Fichte avait pris contre Creuzer la défense de Kant, maintenant la distinction entre la volonté empirique, toujours *déterminée*, qui est pur penchant de la nature, et la volonté intelligible, seule *déterminante*, qui est vraiment volonté, causalité; il avait rappelé que la liberté ne peut être cause que dans le monde intelligible et non, comme paraît le croire Creuzer, dans le monde sensible, et il voyait dans cette confusion l'origine de la contradiction signalée; Fichte ajoutait d'ailleurs que pour la doctrine kantienne une conciliation s'opérait finalement entre la causalité naturelle et la liberté, conciliation postulée par la loi morale quoique inconcevable pour notre intelligence, et accomplie par Dieu comme auteur du monde et comme législateur moral. Puis Fichte s'en prenait à l'auteur de la préface, au professeur Schmid. Le fatalisme intelligible que soutenait Schmid, satisfaisant sans doute au point de vue purement spéculatif, était destructeur, au point de vue pratique, de toute moralité. Et ce que le professeur Schmid, dans sa préface, alléguait pour sa défense aggravait encore l'accusation; il aboutissait à la négation de la faute, de la responsabilité, du mérite, qui n'avaient plus d'objet; la seule moralité subsistante était celle des théories hédonistes pour lesquelles la bonté est un bonheur, la méchanceté un malheur. (Fichte, *S. W.* VIII. Bd. 4, A. *Von Creuzer's skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens*, p. 411-417.)

Le second compte rendu parut dans le numéro suivant. Fichte exprimait les espérances et la déception que lui avait causées la lecture du livre de Gebhard, écrit à l'occasion d'un article du *Journal de Brunswick* (juin 1791) qui défendait, contre le principe de la morale kantienne, le principe moral de la bienveillance pure ou désintéressée, tel qu'il ressort de la théorie d'A. Smith.

Il semblait promettre la solution d'une difficulté qu'il n'avait encore trouvée résolue nulle part d'une manière satisfaisante et dont ne dépendait, à ses yeux, rien de moins que l'universalité du principe de la morale kantienne; mais la lecture de l'ouvrage avait vite appris à Fichte que l'auteur était encore loin de posséder son sujet et que, « sous son inépuisable richesse verbale », se cachait, au fond, le vide d'une pensée sans précision. Qu'il s'agît de défendre Kant contre l'accusation de n'avoir pas défini ce qui est bon moralement, ou de chercher si la bienveillance pure peut être le principe de la morale ou si c'est la Raison en général, au sens pratique du mot, Gebhard montrait son inaptitude à rien dire de nouveau, à rien démontrer, sa déplorable facilité à tout confondre sans rien comprendre : il n'avait pas « le plus léger pressentiment de ce qu'était la Raison en général, du sens qu'avait, dans la philosophie critique, la Raison pratique, mot qu'il emploie à toutes les sauces et pour tout ce qui lui vient sous la plume; c'est tantôt l'entendement, tantôt le jugement, tantôt la volonté, tantôt enfin même le sentiment moral ». (*Ibid.*, 4, B, *Von Gebhard über sittliche Güte*, p. 422.) Bref Fichte en concluait « la complète incapacité de ce kantien à résoudre le problème proposé, » et il se dispensait de l'ennuyeuse besogne de poursuivre l'analyse d'un pareil écrit (p. 423), « se bornant à donner à l'auteur le conseil de méditer encore plus longtemps les ouvrages de Kant et d'autres grands penseurs originaux, puis, s'il voulait communiquer les résultats de ses réflexions et se faire lire, de s'appliquer à être plus précis, tout particulièrement à être plus simple dans son style (p. 426).

A la suite de ces deux comptes rendus le professeur Schmid avait, le 20 janvier 1794,

Cependant le jour où Fichte, nommé docteur par la Faculté de philosophie, ouvrit son premier cours public, le 23 mai, il n'était pas sans quelque inquiétude. La succession de Reinhold était lourde.

envoyé au *Journal littéraire universel* l'explication suivante qui parut dans la *Feuille de publicité* du n° 14, le dimanche 15 février, p. 111-112.

« Certaines expressions dont s'est servi M. le conseiller aulique Gebhard à Gotha, dans son *Antikritik* (*Gothaische Gel. Zeit.*, 1793, 52, 103 supplément) contre l'auteur du compte rendu de son ouvrage sur la *Bonté morale par bienveillance désintéressée* dans le *Journal littéraire universel d'Iéna*, ont été pour plusieurs lecteurs l'occasion de croire que j'étais, au moins dans l'opinion de l'auteur, son critique dans ce journal. Mais, en fait, j'estime beaucoup trop aussi bien cet ouvrage que le penseur original qu'est son auteur, pour avoir pu traiter de la sorte et l'ouvrage et l'auteur. Comme je trouve l'opinion que j'ai fait ce compte rendu aussi compromettante dans une certaine mesure pour mon cerveau que pour mon caractère et comme je ne suis pour rien ni dans cette fausse opinion, ni dans le ton du jugement de ce compte rendu que je trouve plein de passion, je me vois forcé de faire cette déclaration publique. Ce n'est pas ici le lieu de m'expliquer aussi complètemeni qu'il faudrait sur le compte rendu des *Considérations sceptiques de Léonard Creuzer sur la liberté de la volonté* (*Journ. litt. univ.*, 1793, num. 303), pour opposer à l'arrêt dictatorial du faiseur de compte rendu qui reproche à l'honnête auteur une totale ignorance de l'esprit de la philosophie critique, des arguments susceptibles du moins de prouver aux autres qu'il ignore trop la *lettre* même des ouvrages de Kant pour se permettre de juger de l'esprit de la doctrine. Mais il y a dans ce compte rendu un *faux, préjudiciable à mon honneur* et qui rend mon silence à son égard impossible, d'autant qu'il se trouve dans le journal savant le plus répandu. Le compte rendu dit : *de l'aveu propre de M. Schmid, il n'y a plus dans cette théorie de responsabilité, de faute, de mérite.* Ainsi donc cela ne serait pas une conséquence que l'auteur du compte rendu tirerait de mes affirmations contenues dans la préface au livre de Creuzer, ce que je lui laisse la liberté de faire à lui et à tout adversaire du déterminisme; non, ce serait mon propre aveu. Or c'est précisément le contraire de cet aveu prétendu que je trouve textuellement et explicitement dans cette préface de moi, bien que je me sois permis de déclarer sans fondement l'opinion d'une malice originelle de la volonté humaine et ce qui en dépend. D'ailleurs partout aussi où j'en ai trouvé l'occasion, j'ai expressément affirmé la responsabilité, la faute, le mérite. — Iéna, le 20 janvier 1794, Carl Christian Erhard Schmid, professeur de philosophie. »

A cette déclaration Fichte avait répondu de Zurich, le 8 mars, par une contre-explication qui fut insérée, le 26, dans le N° 9 de la *Feuille de publicité du Journal littéraire universel*, p. 231.

« Pour mettre M. le professeur Schmid à l'abri de toute possibilité du soupçon d'être l'auteur du compte rendu de l'ouvrage de M. le conseiller aulique Gebhard, sur *la Bonté morale par bienveillance désintéressée*, paru dans le *Journal littéraire universel*, je me déclare publiquement, par la présente, l'auteur de ce compte rendu comme aussi de celui du livre du sieur Creuzer : *Considérations sceptiques sur la liberté de la volonté*, et je fais cette déclaration, conformément à mes principes d'être toujours prêt à reconnaître ce que j'ai écrit.

« Ai-je encore un besoin si pressant de me familiariser avec la lettre des ouvrages de Kant pour pouvoir porter un jugement sur leur esprit, ou ai-je le droit, dès maintenant, d'appeler bavardage inutile un bavardage inutile et de remettre à sa place un auteur qui parle de Kant sur le ton dont en parle M. Creuzer, p. 153-159 et 168 de son ouvrage? De cela j'espère faire juges sous peu tous les hommes compétents en leur fournissant des données très suffisantes, au cas où ces deux comptes rendus ne devraient pas suffire. Tout au moins le dernier a-t-il été trouvé instructif, ce sont ses expressions, par un homme qui pourrait bien égaler pourtant le professeur Schmid en fait de connaissance de la philosophie critique.

« En ce qui concerne l'accusation de *faux*, je n'ai pas prétendu reproduire les *termes* du professeur Schmid, mais leur sens, ses termes tels qu'il *fallait* que je me les expliquasse. Je renvoie les lecteurs, comme M. le professeur Schmid, à cette préface même. Si ces termes devaient pouvoir s'expliquer autrement, il me faudrait assumer

Quand, le 28 mai 1794, Reinhold avait terminé sa leçon de clôture « par un discours où il essayait de graver dans le cœur de ses auditeurs les résultats les plus importants de sa philosophie », la salle ordinaire s'était trouvée trop petite pour contenir la foule qui, depuis plus d'une heure, débordait jusque dans les couloirs ; l'amphithéâtre de Griesbach même, le plus vaste de l'Université, où Reinhold fut forcé de se rendre, ne suffit pas à contenir le public. Le soir, à dix heures, un cortège, avec cinq cents torches flambantes et tout un orchestre, vint saluer Reinhold devant sa propre maison et, à grand renfort de trompettes et de cymbales, poussa les vivats d'usage; une députation des représentants de tous les ordres d'étudiants d'Iéna lui avait remis, sur un coussin de satin blanc brodé d'or, une poésie d'adieu. Reinhold avait dû à son tour prononcer une harangue où il traitait ses auditeurs d'amis, de frères, appelant sur eux les bénédictions du ciel; le lendemain, le jour de son départ, les rues étaient pleines d'étudiants et d'habitants qui

le reproche de ne pas connaître la lettre des ouvrages de Schmid. J'espère du moins pouvoir distinguer un livre de celui qui l'a écrit et une explication de celui qui l'a produite. Si vraiment, dans mon compte rendu de l'ouvrage de Gebhard, se trouve une expression de mauvaise humeur, ce n'est rien d'autre que l'expression involontaire de mon indignation naturelle contre toute absence de précision et de profondeur. Quant à l'accusation de parti pris *personnel* à l'égard de l'auteur, si M. le conseiller aulique m'a reconnu pour son critique, après tout ce que lui et moi nous savons, elle est, pour me servir des expressions les plus modérées, absurde.

« J'ai appris, pendant mon voyage à Gotha, à le connaître pour un homme modeste et studieux; il m'a rendu d'utiles services, il m'a montré lui-même son ouvrage et m'a engagé à m'occuper de son compte rendu. Et, *malheureusement sans l'avoir lu*, j'ai proposé ce compte rendu aux éditeurs du *Journal littéraire universel;* on a accepté ma proposition et je me suis mis à l'œuvre, je puis l'affirmer sur ma conscience, avec le projet tout à fait sérieux non seulement de rendre justice au livre, mais encore d'en dire tout le bien possible compatible avec ce que permettrait l'honnêteté. Je commence à le lire et je n'en puis croire mes yeux, je continue et il me faut enfin reconnaître que je ne me trompe pas. J'aurais alors volontiers renoncé à annoncer le livre; mais pourquoi donner à un autre collaborateur la peine que j'avais déjà entièrement prise? Il fallait toujours que la vérité fût dite : que ce fût par moi ou par un autre, cela me parut indifférent. Je la dis suivant ma conviction et je ne retire aucun mot de mon annonce. J'espère avoir prouvé mon jugement par des citations textuelles de plusieurs passages et par une analyse fidèle. Je n'ai pas eu sous les yeux l'*Antikritik* de M. Gebhard. Je tiens d'avance pour impossible qu'il ait pu y établir que son livre est un livre utile et un livre fondamental. S'il devait l'y avoir établi ou s'il devait avoir établi seulement qu'il n'est pas aussi misérable qu'il me l'a paru, je reconnaîtrais publiquement mon erreur dans ces feuilles; mais, en dehors de ce seul cas, je crois que trop de mots ont déjà été perdus touchant le livre et dans le livre même. Je souhaite que M. Gebhard, par un ouvrage philosophique plus approfondi, me fournisse bientôt l'occasion de prouver en fait publiquement mon impartialité.

« Tout de même, je distingue le caractère personnel de M. le professeur Schmid de ses hypothèses aussi bien que de la profonde amertume qui règne dans son explication : je le remercie publiquement de vouloir, par le mépris avec lequel il parle de moi, au début de ma carrière littéraire, me donner une nouvelle impulsion. — Zurich, 8 mars 1794. — Fichte. »

venaient en foule lui faire leurs adieux, quelques-uns même l'accompagnèrent, à cheval ou en voiture, hors des rues de la ville, et de part et d'autre les larmes avaient coulé; enfin, à Hambourg, Reinhold avait reçu un dernier témoignage de l'affection de ses disciples, une médaille toute en or d'une valeur de vingt louis, représentant son buste avec, au revers, cette inscription : « Preceptori Philosopho Kiloniam petenti pietatis et desiderii causa 55 Auditorium Ienense 1794[1]. » De tels souvenirs étaient faits pour rendre difficile la tâche de son successeur.

L'émotion de Fichte grandit encore, quand il trouva la rue encombrée par la multitude qui se pressait pour venir l'entendre, quand, entrant dans le grand amphithéâtre, à six heures précises du soir, il le vit à son tour trop petit pour contenir la masse de ses auditeurs entassés sur les tables et les bancs, débordant jusque dans le vestibule, jusque dans la cour[2]. Émotion vite contenue d'ailleurs, et que ne trahit point son assurance. Après avoir toussé deux ou trois fois pour s'éclaircir la voix, après s'être mouché pour se débarrasser du tabac qu'il avait prisé avant de monter en chaire[3], il parla, et quand il eut parlé, le succès de Reinhold était dès maintenant dépassé; le public qui l'avait écouté dans un silence religieux éclata en applaudissements frénétiques. Ce fut un triomphe sans précédent.

Ce triomphe, flatteur pour l'amour-propre de Fichte, n'était pas non plus inutile à sa situation matérielle. Venu à Iéna à une époque où tous les professeurs étaient installés déjà, il avait dû choisir pour ses conférences payantes une heure trop matinale (de six à sept heures du matin) et les étudiants étaient moins nombreux qu'il ne l'espérait, d'autant moins nombreux que, suivant le conseil de ses collègues et conformément d'ailleurs aux traditions, il avait exigé le versement de leur inscription à l'avance. L'éclat de sa première leçon lui valut des inscriptions nouvelles et, dès le 26 mai, il comptait 35 élèves. C'était l'aisance assurée[4].

Cet homme trapu, robuste, aux traits coupants et dominateurs, au langage tranchant, en avait imposé tout de suite; d'ailleurs il

1. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi.* Erster Theil, Dezember 1790 bis Januar 1795; 75 Reinhold an Baggesen, Iena, 1794, p. 340-342.

2. *Fichte's Leben*, I, II, 1, p. 211. Lettre du 26 mai 1794. Voir aussi *Vertraute unpartheische Briefe über Fichte's Aufenthalt in Iena, seinen Karakter als Mensch, Lehrer und Schriftsteller betreffend*, 1799, p. 48.

3. *Vertraute Briefe*, p. 49. Nach einigen Räuspern und einiger Beschäftigung mit seiner Nase, die er aber, mit Hülfe des Tabaks vor dem Doziren stets vorzunehmen pflegte, begann er endlich das Kollegium.

4. *Fichte's Leben*, I, II, 1, p. 211 et 214. An seine Gattin, Iena, den 26. Mai 1794.

faisait de son mieux pour conquérir son public, il cherchait de toutes les manières à être clair; il se donnait beaucoup de peine pour démontrer ce qu'il avançait, il essayait en quelque sorte de forcer les esprits à comprendre.

« Messieurs, disait-il, recueillez-vous, rentrez en vous-mêmes. Il n'est ici question de rien du dehors, il n'est question que de nous-mêmes. » Et les auditeurs ainsi sollicités semblaient vraiment rentrer en eux-mêmes. Quelques-uns se levaient et changeaient de place, d'autres s'effondraient sur leurs bancs et fermaient les yeux, et tous attendaient, l'esprit tendu, ce qui allait suivre l'invitation de Fichte. On les voyait vraiment penser ce qu'il voulait les forcer à penser [1].

Le succès de Fichte s'affirmait chaque jour. Il fut une heure où, à Iéna, le public tout entier se passionnait pour un système de métaphysique, une heure où, comme le raconte l'auteur des *Lettres confidentielles*, on en parlait non seulement dans les tavernes d'étudiants, mais dans les salons et jusque dans les boudoirs des dames [2], où les Moïstes (Ichianer) s'opposaient aux Non-Moïstes, mais communiaient en Fichte. On se disputait, on se battait pour la *Théorie de la Science*; on y cherchait sérieusement, on croyait y trouver qui le salut des âmes et qui leur perdition. Rien d'ailleurs n'atteste mieux la faveur du public pour la philosophie de Fichte que le prix dont les éditeurs la payaient; alors que les poètes les plus illustres, les Gœthe, les Schiller obtenaient à grand peine leurs cinq louis d'honoraires par feuille, Fichte en recevait communément six et plus [3].

Quant à Fichte lui-même, on comparait maintenant sa figure au portrait que les anciens avaient tracé d'Aristote, un front haut, un occiput assez large où, suivant l'expression de Lichtenberg, pouvaient se rencontrer et délibérer beaucoup d'idées, un nez intelligent un peu long, un œil non pas grand sans doute, mais vif et mobile et dont les regards étaient perçants [4]; sa voix, trouvée d'abord un peu grêle, prenait maintenant pour ses auditeurs les accents du génie; faible ou forte, s'abaissant ou s'élevant suivant la puissance des sentiments qu'elle exprimait, insistant sur les mots qu'il fallait, toujours pressée, jamais languissante, elle pénétrait jusqu'au fond de

1. H. Steffens, *Was ich erlebte*, IV, p. 79-80.
2. *Vertraute Briefe*, Iena am 10. Jun. 99, p. 26 et suiv.
3. Otto Spazier, *J. P. Richter. Ein biographischer Commentar zu dessen Werken*, Leipzig, Verlag v. Otto Wigand 1840, III, p. 128, et *Fichte's Leben*, I, II, 1., Brief an seine Gattin, Iena, den 26. Mai 1794, p. 217.
4. *Vertraute Briefe*, p. 81.

l'âme et tout le maintien du professeur attestait l'homme à l'esprit entièrement libre, l'homme plein de hardiesse et d'originalité qu'était Fichte[1].

A dire vrai, son abord, au début, avait par sa froideur un peu déconcerté ses admirateurs; mais cette froideur, qui tenait à sa fierté naturelle, disparaissait toute quand on en avait pénétré le secret. Fichte accueillait avec bienveillance quiconque venait à lui[2]; même il ne dédaignait pas de s'entretenir avec des hommes bornés, pourvu qu'ils fussent honnêtes et loyaux[3]; ni les étudiants ni personne ne pouvait, après avoir été reçu par lui, le taxer encore de rudesse et d'orgueil. Il n'aimait pas cependant les compliments et sa cordialité était d'autant plus grande que l'entrevue avait été plus sobre de préliminaires et l'entretien plus libre; rien ne lui était plus agréable que la franchise des expressions, dussent-elles l'atteindre lui-même ou son système, à condition que les raisons fussent bonnes et qu'en présence de raisons meilleures son interlocuteur ne s'obstinât pas dans son opinion[4].

Sa droiture, sa haute probité, son bon cœur faisaient de son amitié un don inestimable; sa fidélité était à toute épreuve. Ses amis avaient beau lui témoigner leur mauvaise humeur, le contredire en particulier ou en public, il supportait tout de leur part, à condition toutefois qu'il fût sûr de la sincérité de leurs sentiments, car il ne mettait rien au-dessus de la vérité : lutter pour elle, n'était-ce pas tout l'effort de sa vie[5]? Penseur, il cherchait les principes premiers et certains; homme, il haïssait à mort le mensonge[6], il était incapable

1. *Vertraute Briefe*, p. 83.
2. *Ibid.*, p. 82.
3. J. Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, *loc. cit.*, 74, p. 335.
4. *Vertraute Briefe*, p. 90-91. — 5. *Ibid.*, p. 92.
6. Steffens, dans sa biographie, cite, à ce propos, un trait caractéristique. « Entendant Fichte affirmer cette proposition qu'à aucune condition on n'a le droit de dire un mensonge, je me risquai à lui opposer le cas suivant : une femme en couches est gravement malade, l'enfant mourant se trouve dans une autre chambre; les médecins ont déclaré catégoriquement que toute émotion coûterait la vie à la mère. L'enfant meurt; je suis assis auprès du lit de douleur de ma femme, elle me demande comment va l'enfant qui vient de mourir : la vérité la tuerait, dois-je la lui dire? Il faut écarter sa question, répondit Fichte. Je répliquai : c'est lui dire de la manière la plus précise : votre enfant est mort. Je mentirais, m'écriai-je résolument, et les larmes me montèrent aux yeux, parce que je me souvenais d'avoir vécu cette scène et j'appelle résolument ce mensonge une vérité, ma vérité. « Ta vérité, s'écria Fichte avec colère, une vérité qui appartienne à un homme comme particulier, il n'y en a pas; elle a des ordres à te donner, et non pas toi à elle. Si la vérité tue ta femme, ta femme doit mourir. » Je vis sans doute l'impossibilité absolue de m'entendre avec lui, de lui faire voir que l'absence d'amour, totale et déclarée, serait pour un homme le plus grand mensonge de la vie... Et Fichte lui-même, malgré toute la dureté apparente de sa doctrine, était le meilleur des hommes; j'étais convaincu que, le cas échéant, lui-même aurait menti et je me tus. » (H. Steffens, *Was ich erlebte*, Dritter Band, p. 158-159.)

de s'y faire; il disait à chacun ses vérités à la figure, mais il les disait sans fiel, sans ostentation, à l'heure qui convenait le mieux. Avare de louanges, ennemi juré des compliments et de la galanterie, il passait pour dur et pour grossier; singulière méprise, car sa jovialité ne faisait pas de doute pour ceux qui fréquentaient sa société et il n'avait rien de cette attitude sombre et rébarbative qu'on prêtait volontiers au philosophe transcendantal quand on se le représentait *in abstracto*[1]. Il était loin d'être dépourvu d'anecdotes; il abondait en remarques justes, il avait une espèce d'esprit facile et sans prétention; il ne méprisait nullement ceux qui aimaient la vie; les mets appétissants et le bon vin flattaient son palais tout comme le palais des autres hommes et ceux qui faisaient de lui, par principe, un ennemi déclaré de toute jouissance, parce que pour lui la jouissance n'était pas le but dernier de la vie, ne l'ont pas compris[2].

A mesure que grandissait son influence, Fichte voyait s'accroître le nombre de ses adeptes; ses collègues eux-mêmes, partageant l'entraînement général, se mirent à son école et, non contents de suivre son cours, lui demandèrent des leçons particulières[3]; un soir ils vinrent même jusque chez lui en grande pompe, fanfare en tête, le remercier et l'acclamer[4]. Bientôt l'intimité devint telle entre Fichte et ses collègues qu'ils éprouvèrent le besoin de se voir régulièrement; ils organisèrent un dîner scientifique où le mercredi se réunissaient à la même table Loder, Batsch, Hufeland le cadet, d'autres encore; et quand un hôte de marque traversait la ville, on s'empressait de l'y convier. C'est ainsi que Fichte connut un jour Jean-Paul Richter[5].

Venu en juin 1794 à Iéna pour faire la connaissance des nouveaux professeurs, le duc de Weimar les avait tous invités à souper; et tous, visiblement, prenaient vis-à-vis de lui l'attitude de courtisans, désireux de ses faveurs, tous, sauf un, Fichte. Et ce fut précisément lui que le duc, sans se soucier de la présence des autres, prit à part, causant longuement avec lui, bien après la fin du repas. De retour à Weimar, il manifestait à Gœthe toute sa satisfaction d'avoir fait la connaissance de Fichte[6]

1. *Vertraute Briefe*, p. 86-87. — 2. *Ibid.*, p. 88. — 3. *Fichte's Leben*, I, II, 1, Brief an seine Gattin, Iena, d. 26. Mai 1794, p. 212. — 4. *Ibid.*, p. 215.

5. P. Nerrlich, *J. P. Briefwechsel mit seiner Frau und Christian Otto*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1902, 10, Weimar, d. 4. Nov. 1799, p. 130.

6. H. Düntzer, *Gœthe und Karl August, Studien zu Gœthe's Leben*, Zweite neuarbeitete und vollendete Auflage, Leipzig. Verlag der Dyk'schen Buchhandlung, 1888. Zweiter Bd. Von der Rückkehr aus Italien bis zum Sept. 1807, VII, p. 411 et *Fichte's Leben*, I, II, 1, Brief an seine Gattin, Iena, d. 26. Mai 1794, p. 215.

Gœthe lui-même, d'ordinaire si peu sympathique aux philosophes, semblait gagné à Fichte. Le 21 juin, Fichte lui avait écrit :

« J'ai été vous trouver, peu après votre départ, pour vous remettre, à peine seulement terminée, la première feuille (des *Principes de l'ensemble de la Théorie de la Science*, qui paraissaient alors feuille à feuille). Je ne vous ai pas rencontré; je vous envoie ce que j'aurais préféré vous remettre.

« La philosophie n'a pas atteint son but, tant que les résultats de la réflexion abstraite n'ont pas encore épousé l'intellectualité du sentiment dans toute sa pureté.

« Je vous considère, *vous*, et je vous ai toujours considéré comme le représentant authentique de cette spiritualité du sentiment, au degré actuellement atteint par l'humanité. La philosophie s'adresse à *vous* à bon droit; *votre* sentiment à *vous* est sa pierre de touche. »

Et Fichte ajoutait, faisant allusion à une collaboration commune aux *Heures* (Horen) de Schiller : « J'espérais, peut-être parce que je le souhaitais ardemment, me voir associer à vous dans une œuvre. Je ne sais si j'ai toujours le droit de l'espérer. Du moins, il y a quelques jours, M. Schiller ne connaissait pas encore votre décision [1]. »

En même temps qu'il déclarait à Gœthe la valeur que, comme philosophe, il attachait au « sentiment du poète », il énumérait les caractères auxquels il croyait reconnaître la justesse de son propre système, sa cohérence interne, la liaison de l'Un au Tout, liaison tout à fait spontanée, tout à fait indépendante de lui ; son extraordinaire fécondité aussi qui avait souvent causé et qui causait encore son étonnement; et il déclarait qu'au cas où son exposition demanderait encore plus de lumière, il se sentait capable de lui donner une clarté supérieure, toute la clarté qu'on pourrait souhaiter, si seulement on lui en laissait le temps [2].

1. L. Geiger, *Gœthe-Jahrbuch*, Frankfurt-am-Mein, Literarische Anstalt, Rütten und Lœning, XV. Bd. 1894. Mittheilungen aus dem Gœthe- und Schiller-Archiv., 5, Sieben Briefe von Fichte an Gœthe, I. Iena, d. 21. Jun. 1794, p. 30-31. L'œuvre dont parle Fichte ce sont les *Heures* de Schiller, pour lesquelles Schiller avait demandé leur collaboration en même temps à Gœthe, à Fichte et à Humboldt. Une autre lettre du même recueil, une lettre du 30 septembre 1794, montre encore mieux peut-être le prix que Fichte attachait au jugement de Gœthe.

« J'ai souvent pensé, lui écrit-il, en travaillant à la présente partie de mon cours (Lehrbuch), que vous le liriez, et plusieurs fois, quand j'étais prêt à le trouver bien et à le laisser comme il était, cette idée m'a forcé à refaire entièrement à nouveau ce que j'avais écrit. Si, en dépit de cet effort, il n'est pas encore arrivé au point de pouvoir me satisfaire absolument (et l'épreuve de cette satisfaction c'est toujours pour moi de savoir si je peux penser qu'il vous satisfera pleinement), la faute en est à la situation qui m'est imposée (à la nécessité d'une publication successive et rapide des feuilles au fur et à mesure de l'avancement du cours). *Ibid.*, VI, p. 36. Iena, d. 30. Sept. 1794.

2. *Ibid.*, p. 30.

Trois jours plus tard, le 24 juin, dès son retour, Gœthe répondait à la fois et à l'invitation de Schiller — il acceptait avec joie et de tout son cœur de faire partie des *Heures*, ce qui devait combler les vœux de Fichte — et à l'envoi du jeune philosophe; il le remerciait des premières feuilles de la *Théorie de la Science* où il voyait déjà remplies les espérances que l'Introduction lui avait fait concevoir.

Il ajoutait :

« Ce que vous m'avez envoyé ne contient rien que je n'aie compris ou du moins que je n'aie cru comprendre, rien qui ne s'accorde facilement avec ma manière habituelle de penser. Je suis convaincu que vous avez rendu à l'humanité un service inappréciable en fondant rationnellement l'antique harmonie réalisée par la nature dans le silence (in der Stille), et que vous acquerrez par là la reconnaissance de quiconque pense et sent. En ce qui me concerne, je vous serai grandement reconnaissant si vous arrivez à me réconcilier enfin avec les philosophes, que je n'ai jamais pu souffrir et avec lesquels je n'ai jamais pu m'entendre [1]. »

Une lettre écrite quelques jours plus tard, le 28 juin, confirme l'impression que la philosophie de Fichte avait produite sur Gœthe.

« Le voisinage de Fichte, déclarait le poète à son amie Charlotte von Kalb, m'est très agréable et m'apporte maint avantage; la conversation aussi se soutient très bien avec lui et, puisqu'il nous promet de réconcilier le sens commun et la philosophie, nous autres nous ne pouvons être assez attentifs [2]. » C'était un beau triomphe si, comme l'affirme G. de Humboldt, l'ambition de Fichte était précisément de gagner Gœthe à la spéculation; et, en effet, quelques mois plus tard Gœthe lui exposait justement la *Théorie de la Science* avec autant de concision et de clarté qu'il aurait pu en mettre lui-même [3].

1. Gœthe, *Werke*, *Briefe*, édition de Weimar, Hermann Böhlen, 1892. IV. Abth. 10. Bd., Weimar, 9. August 1792 — 31. Dezember 1795. 3065. An J. G. Fichte, Weimar, d. 24. Juni 1794, p. 167.

2. *Ibid.*, 3067. An Charlotte von Kalb, W. d. 28. Juni 1794, p. 168-169.

3. *Briefwechsel zwischen Schiller und W. von Humboldt* in den Jahren 1792 bis 1806. Cottasche Bibl. J. W. von Humboldt an Schiller, Iena, den 22. Sept. 1794, p. 65. Gœthe, il est vrai, paraît parfois tenté de revenir, même en lisant Fichte, à ses opinions premières sur la philosophie; il parle de la *Théorie de la Science* comme d'une « singulière production »; il déclare à Jacobi qu'il est trop peu familier avec cette manière de penser ou plutôt pas familier du tout avec elle et qu'il ne peut la suivre que de loin et avec peine (Gœthe, *Briefe*, 10. Bd., 3085, an Jacobi, W., d. 8. Sept. 1794, p. 192). Mais il n'en reste pas moins qu'il se sent attiré vers Fichte et qu'il le prend au sérieux; la preuve s'en trouve dans sa bibliothèque même; l'exemplaire du *Concept de la Théorie de la Science*, relié avec les *Fondements de la Théorie de la Science*, a été lu par Gœthe le crayon à la main; il a été annoté et commenté par lui minutieusement (Voir R. Neumann, *Gœthe und Fichte*, Anhang, p. 30-35.)

Quant à Schiller, il s'était, le premier, semble-t-il, prononcé pour les principes de Fichte[1]; il avait fait de lui, avec Woltmann et de Humboldt, le coéditeur de ses *Heures*[2]; lui, si prudent et si exclusif dans ses relations, il appelle Fichte son ami[3], il déclare d'un des premiers livres de Fichte, son ouvrage sur la Révolution française, « qu'il porte la marque d'un esprit créateur et fait augurer de son auteur de grandes espérances qu'il a déjà commencé à tenir[4] ». Fichte, de son côté, professe pour Schiller une sincère admiration; il attend beaucoup de lui pour la philosophie, il l'affirme du moins à G. de Humboldt; il trouve que Schiller a dirigé sa réflexion spéculative dans presque tous les sens. La seule chose qui lui manque encore, c'est l'*Unité*. Cette unité d'ailleurs, qui n'est pas alors dans le système de Schiller, est déjà dans son sentiment. Si Schiller y parvenait, ce qui dépendait absolument de lui, aucun cerveau n'était si plein de promesses que le sien et il ouvrirait une ère absolument nouvelle[5].

Cette amitié du philosophe et du poète, née du jour où ils se rencontrèrent, ne se démentit jamais. Tandis qu'avec Reinhold, tandis qu'avec Schelling même l'intimité aboutit à des ruptures éclatantes, seule peut-être l'amitié de Fichte et de Schiller, en dépit de l'opposition d'ailleurs avouée de leurs tempéraments, triompha de toutes les épreuves et elle en subit de redoutables, presque aussitôt après sa naissance.

Gœthe et Schiller. Weimar et Iéna conquis à la *Théorie de la Science*, le triomphe était complet. Suivant le mot de Forberg, « Iéna semblait alors jouer réellement dans le domaine de la philosophie le rôle que les capitales ont l'habitude de jouer dans le domaine de la mode[6] », celui d'apporter la dernière nouveauté, de donner le ton et l'exemple à la Province. Et, comme à l'annonce de la *Philosophie élémentaire* on était venu de tous les coins de l'Allemagne à l'Université d'Iéna pour entendre Reinhold, ainsi on accourait maintenant, au bruit de la *Théorie de la Science*, pour voir et pour écouter Fichte; la réputation d'Iéna dépassait même les

1. Forberg, *Fragmente aus meinen Papieren*. Iena, bey J. G. Voigt, 1796. *Anthropologische Fragmente*, p. 1-48. *Fragmente aus Briefen*, 9, Im Februar 1795, p. 87.
2. *Briefwechsel zwischen Schiller und Gœthe*, Cottasche Bibl. I. Bd. An Gœthe, Iena, 13. Juni 1794, p. 25.
3. *Ibid.*, 21, an Gœthe, p. 49.
4. *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, Cottasche Bibl. III. Bd. Iena, d. 4. Juli 94. Schiller an Körner, p. 127.
5. *Briefwechsel zwischen Schiller und W. von Humboldt*, Cottasche Bibl. J. W. v. Humboldt an Schiller, Iena, d. 22. Sept. 1794, p. 65.
6. Forberg, *Fragmente*, *loc. cit.*, 7, d. 27. Jan. 1795, p. 67.

frontières; le *Moniteur* déclarait que la Philosophie faisait principalement la gloire de l'Allemagne, qu'un sieur Kant et son disciple Fichte allumaient vraiment les flambeaux[1], et les étrangers affluèrent; parmi eux des Français, ceux que Fichte appelait familièrement, en parlant à son beau-père, « les deux jeunes citoyens de France ».

L'un d'eux préparait une traduction des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, traduction qui pourrait compléter heureusement et rendre parfaite, Fichte l'espérait, celle que le vieux Rahn venait d'achever.

La présence de ces étrangers réjouissait le cœur de Fichte, celle des Français surtout, car il estimait la philosophie française d'alors dépourvue de profondeur et susceptible de beaucoup gagner au contact de la philosophie allemande[2].

Fichte était maintenant sans conteste le professeur « le plus prisé[3] », celui qu'on appelait couramment, d'après le témoignage de Hölderlin, « l'âme d'Iéna[4] ». Telle aventure qui eût couvert tout autre de ridicule, était pour lui sans conséquence, par exemple le jour où l'obstination, pourtant bien connue, du philosophe ne put triompher de la résistance d'un cheval rétif, et où le grave Fichte, obligé de céder à la bête, dut traverser toute la ville en traînant l'animal par la bride, à la grande joie des badauds[5]. Loin de lui chercher noise, on s'évertuait au contraire à recueillir les traits qui pouvaient le rendre sympathique; on vantait sa bonté, on racontait comment un de ses étudiants ayant séduit, puis abandonné une pauvre fille, l'ayant laissée sans ressources, Fichte n'avait pas hésité à prendre à sa charge l'entretien de la malheureuse, exigeant le secret absolu sur ce bienfait, d'autant plus méritoire que Fichte était sans fortune, et, qu'à peine arrivé, il ignorait encore quelles seraient ses ressources. Son désintéressement était d'ailleurs patent; il n'exigeait pas d'honoraires des étudiants pauvres et, même quand la salle était pleine, il leur trouvait une place, loin d'imiter certains de ses collègues, qui réservaient toutes leurs faveurs aux étudiants payants[6]. Tel était l'ascendant de son caractère, telle la supériorité de son enseignement qu'il faisait la conquête même de ceux dont il avait

1. Gœthe, *Werke, Briefe*, 10. Bd., 3155, an Schiller, Weimar, d. 16. May 1795, p. 259.
2. *Fichte's Leben*, I, II, 1. Iena d. 26. Mai 1794, p. 214 et 215.
3. *Ibid.*, et I, II, 4, p. 252, note.
4. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, p. 245. Lettre de Hölderlin.
5. *Vertraute Briefe*, p. 21-23.
6. *Ibid.*, p. 93-95.

des raisons de redouter la résistance. Rien n'est plus frappant que l'exemple de Forberg, le disciple chéri de Reinhold. Forberg, alors Docent à l'Université, n'avait pas caché, au début, ses préventions à l'égard de celui qui venait remplacer son maître et, le 12 mai 1794, une semaine avant l'arrivée de Fichte, il écrivait :

« J'ai grande confiance en Fichte que l'on attend ici de jour en jour, mais j'aurais plus de confiance encore s'il avait écrit la *Critique de toute révélation*, vingt ans plus tard.

« Un adolescent qui a le front de composer un chef-d'œuvre le paye d'ordinaire forcément très cher. Il est ce qu'il est et ne devient pas ce qu'il aurait pu être. Il a usé trop tôt ses forces, et, dans l'avenir, il ne mûrira pas ses fruits. Un grand esprit est sans mérite s'il n'a pas en même temps assez de patience pour s'abstenir quelque temps d'écrire, afin de devenir plus grand encore. Celui qui n'a pas le courage de sacrifier à la vérité une douzaine d'années de gloire, que pourra-t-il jamais faire pour elle? [1] »

Mais le 7 décembre 1794, le même Forberg écrivait :

« Depuis que Reinhold nous a quittés, sa philosophie (au moins chez nous) est morte. De la « philosophie sans épithète » toute trace a disparu du cerveau des étudiants d'ici ; on croit à Fichte comme on n'a jamais cru à Reinhold. On le comprend peut-être encore un peu moins, mais on y croit d'autant plus opiniâtrement. Les philosophes ne parlaient hier que de matière et de forme, aujourd'hui ils n'ont à la bouche que Moi et Non-Moi.

« Les meilleurs cerveaux ne discutent plus maintenant entre eux que sur la façon d'appliquer, de la manière la plus embrouillée aux relations actuelles des États, la théorie (de Fichte) sur la légitimité de rompre de part et d'autre les contrats [2], comme jadis leurs prédécesseurs ne pouvaient se mettre d'accord sur la façon dont il fallait proprement démontrer le théorème de la diversité de la matière.

« La philosophie de Fichte est, si j'ose m'exprimer ainsi, plus philosophique que celle de Reinhold. On entend Fichte aller, à la vérité, la creuser, la chercher. Il la tire des profondeurs de sa pensée, en masses compactes, et la jette hors de lui ; il ne dit pas ce qu'il veut faire, il le fait. La doctrine de Reinhold était plutôt l'annonce d'une philosophie qu'une philosophie. Elle n'a jamais tenu ce qu'elle promettait. Il n'était pas rare que Reinhold ne donnât ses promesses

1. Forberg, *op. cit.*, *Fragmente aus Briefen*, 5, d. 12. Mai 1794, p. 59-60.
2. Allusion à la thèse de Fichte dans les *Beiträge*.

pour leur accomplissement même. Maintenant il ne les remplira pas, car c'en est fait de lui. Fichte a vraiment l'intention d'agir sur le monde par sa philosophie. Cette inclination à l'activité, cette impatience qu'enferme en son cœur tout adolescent doué de quelque noblesse d'âme, Fichte l'entretient et la cultive avec soin pour qu'elle produise ses fruits en temps voulu. Il enseigne à chaque occasion que l'action, l'action, l'action, est la destinée de l'homme; la seule chose qu'on puisse craindre, c'est que la majorité des jeunes gens qui prennent ces paroles à cœur ne voient, dans cette invitation à l'action qu'une incitation à tout bouleverser[1]....

« Il est certain, ajoutait Forberg, que l'esprit de la philosophie de Fichte est tout autre que celui de la philosophie de ses devanciers. Le leur était un esprit timide et craintif... un esprit pauvre, épuisé, qui cachait mal son indigence de pensée sous le large manteau du langage de l'École... et dont la philosophie était une forme sans contenu, un squelette sans chair, ni sang, un corps sans vie, une promesse jamais tenue. Mais l'esprit de la philosophie de Fichte est un esprit fier et vaillant pour lequel le domaine de la connaissance humaine dans tous ses coins et jusque dans ses derniers recoins est trop étroit, qui, à chaque pas qu'il fait, s'ouvre de nouvelles voies, qui lutte avec le langage afin de lui arracher les mots en suffisance pour exprimer l'abondance de ses pensées; qui, je ne dis pas nous conduit, mais nous empoigne et nous entraîne, et dont le doigt ne peut toucher un objet sans le pulvériser. Cependant, ce qui donne surtout à la philosophie de Fichte un tout autre intérêt qu'à celle de Reinhold, c'est qu'il y a dans ses recherches un effort, une tension pour résoudre à fond les problèmes les plus ardus de la raison. La philosophie précédente ne paraissait pas même soupçonner ces problèmes, loin de désirer les résoudre. Les leçons de Fichte sont des recherches dans lesquelles nous voyons la vérité se produire sous nos yeux et qui, précisément pour cela, fondent la conviction et apportent la science. Les leçons de Reinhold, l'exposition de découvertes qui se passaient dans la coulisse pouvaient donner lieu à une croyance, non à une science[2].

« S'il fallait comparer les mérites philosophiques de Reinhold à ceux que Fichte s'est acquis, la meilleure réponse à faire serait celle-ci : Reinhold est à Fichte ce que Jean est à Jésus, ce que le prédécesseur est à celui qui doit venir, ce que celui qui prêche en

1. Forberg, *op. cit.*, *Fragmente aus Briefen*, 5, d. 7. Dez. 1794, p. 62-64.
2. *Ibid.*, 7, d. 27. Jan. 1795, p. 68-69.

vain dans le désert est au maître dont les actes et les paroles sont efficaces[1]. »

Et Forberg s'efforce de définir la nature et l'influence du « nouveau Messie », le mot est de Jacobi.

« Le trait essentiel du caractère de Fichte, déclare-t-il, c'est la parfaite loyauté. Un pareil caractère ignore assez d'ordinaire la délicatesse et la finesse. Dans ses écrits il y a sans doute quelques pages belles à proprement parler; mais c'est la grandeur et la force qui constituent toujours son excellence. On ne peut pas dire non plus qu'il parle bien; mais toutes ses paroles ont du poids et de l'importance. L'affabilité, l'attirance, l'abandon de Reinhold lui manquent tout à fait. Ses principes sont rigoureux, ils sont fort peu tempérés, peu humains, pourtant Fichte supporte la contradiction que ne supportait pas Reinhold, et, ce que Reinhold ne comprenait pas davantage, il comprend la plaisanterie. Il ne fait pas sentir sa supériorité d'une manière aussi humiliante que Reinhold; mais quand on le provoque, il est terrible. Son esprit est un esprit inquiet, il a soif de l'occasion qui lui permettra d'agir puissamment sur le monde[2].... »

Forberg terminait en déclarant que si Fichte n'avait pas toute la séduction et tout le charme de Reinhold, la sévérité et la gravité de son enseignement étaient faits du moins pour élever les âmes et grandir les hommes. Le but de Fichte effectivement était tout autre que celui de Reinhold, réduit à une polémique entre Kantiens et anti-Kantiens; le but de Fichte, qui « connaissait les faiblesses de son temps, c'était d'en diriger l'esprit par ses principes[3] ».

B. *LES LEÇONS SUR LA DESTINATION DU SAVANT.*

La soif d'agir sur le monde, la volonté de diriger l'esprit du temps par ses principes, tel était, en effet, comme le dit si bien Forberg, le principal souci de Fichte. Orateur incomparable, il était avide de mesurer l'efficacité de sa parole. Son enseignement, comme

1. Forberg, *op. cit.*, *Fragmente aus Briefen*, 8, d. 27. Jan. 1795, p. 72. Un témoignage de Gœthe confirme ici l'opinion de Forberg. Lui aussi affirme, dans une lettre à Jacobi, la supériorité de Fichte sur Reinhold. « Que Reinhold ne t'ait pas plu, lui écrit-il, je n'en ai pas de surprise, jamais il n'a pu s'extérioriser, et, pour être quelqu'un, il lui fallait se tenir dans un cercle très étroit. On ne pouvait entretenir une conversation avec lui; de lui ou par lui je n'ai jamais rien pu apprendre. Fichte, au contraire, quoiqu'il soit un fameux original, est un tout autre homme pour la conversation et les échanges d'idées. Avec une intelligence très rigide, il a pourtant beaucoup d'agilité d'esprit. » Gœthe, *Werke*, *Briefe*, 10. Bd. 3125, An Jacobi, W., d. 2. Febr. 1795, p. 233.

2. Forberg, *op. cit.*, *Fragmente aus Briefen*, 8, d. 27. Jan. 1795.

3. *Ibid.*, p. 72.

son tempérament, ne séparait pas l'action de la pensée. A peine installé, il ne s'en cacha point. Dès les premières leçons de son cours, il avait imaginé à cet effet de faire suivre chaque séance d'une causerie familière, grâce à laquelle il entrait en relations personnelles avec ses élèves. Ces entretiens étaient, à ses yeux, la condition de toute action profonde sur ses auditeurs; là il pouvait vraiment éprouver leur esprit, connaître leur orientation, discuter librement avec eux et leur montrer, derrière les formules et sous la paille des mots, le grain même des choses[1]. Mais Fichte ne devait pas s'en tenir à ces causeries d'ordre tout spéculatif; il arrivait à Iéna au lendemain de la période appelée depuis en Allemagne *Sturm und Drang*; « la jeunesse des écoles faisait alors une violente opposition aux institutions établies, depuis que la foi religieuse, dissociée en quelque sorte de la culture générale, avait cessé d'être le centre de la vie. Un obscur idéal flottait dans les cœurs, mais un idéal qu'on déclarait inaccessible et inexprimable, et qui se détruisait ainsi lui-même. De cette contradiction était né un cynisme de conduite qui, quoiqu'émanant d'une autre source, n'était pas sans parenté avec la vie habituelle des étudiants; l'inaccessible idéal avait pris, suivant la diversité des cœurs, deux formes également destructives de toute réalité, celle d'une sorte d'esprit d'indépendance à l'égard de toutes les institutions de l'État et de la Société, dont on parlait avec mépris, sans être pourtant à même de formuler ce qui devait les remplacer; celle d'une sentimentalité vague qui tantôt élargissait l'idéal en un rêve obscur de bonheur du genre humain, tantôt le rétrécissait à l'étroitesse d'une amourette. Gœthe, le premier, avait réalisé ce double idéal : la sentimentalité chez Werther, l'esprit d'indépendance chez Gœtze. Mais chez lui, la sentimentalité n'était pas primitive, il avait dû l'assimiler à sa nature prodigieusement riche. Chez Schiller, au contraire, cette sentimentalité était primitive, l'esprit d'indépendance, dans sa rudesse, une acquisition. De leur confrontation était née cette chevalerie morale en honneur chez l'élite de la jeunesse académique plus encore que la poésie de la nature de Gœthe. Et s'il est exact qu'il n'y a pas de véritable peuple sans une poésie nationale, Schiller, dans les dernières années du XVIIIe siècle, avait justement fourni à l'Allemagne une telle poésie; poète populaire, il avait créé l'esprit chevaleresque qui ne se bornait pas à se raidir dans le vide, mais qui faisait appel à l'action — à l'action décisive — qui

1. *Fichte's Leben*, I, II, 2, p. 233.

était mûr pour l'action. Or c'est justement cette action, dans toute sa profondeur philosophique, que Fichte allait exprimer. Fichte fut à Schiller ce que Schelling devait être à Gœthe »; son influence, unie à celle de Schiller, déclare Steffens auquel nous empruntons ces considérations, s'exerça plus efficacement qu'on ne l'a imaginé sur les grands événements du temps et marqua véritablement une époque capitale dans l'histoire nationale.

« On avait pu croire, ajoute Steffens, et on ne se faisait pas faute de dire, quand Fichte commença ses leçons, que des subtilités si abstruses étaient destinées à détourner les jeunes gens de toute réalité, à les égarer vers les pointes d'aiguilles de la métaphysique les condamnant à des contradictions insolubles, si elles ne les conduisaient pas à la démence. Pourtant, chose singulière, il est certain que l'école de Fichte a produit de jeunes hommes qui unissaient à un sens vraiment pratique un grand enthousiasme. En parlant de l'indépendance personnelle, elle n'entendait pas signifier qu'on devait s'abstraire du monde et se confiner dans des lamentations stériles, dans une abstention vide; ces jeunes hommes reconnaissaient la liberté à l'acte autonome, à l'acte qui ne se manifestait pas, à l'égard des choses existantes, en plaintes inefficaces, mais qui reconnaissait le mal pour apprendre à le vaincre [1]. »

C'est que Fichte, dès sa nomination à Iéna [2], avait compris l'obligation qui s'imposait à lui; il avait compris qu'au sentiment vague et vide de l'Idéal, qui tournait si vite au culte de l'amour sensuel, il fallait donner un contenu rationnel; qu'à ce besoin d'indépendance, si voisin de l'esprit de révolte, il fallait une règle et un frein. Et il entreprit de donner à cette jeunesse des Écoles, si profondément travaillée d'aspirations confuses et turbulentes, la conscience de ses devoirs et de sa dignité. D'autres y avaient échoué déjà, et tout dernièrement le pasteur Doderlin et Reinhold lui-même [3]. Il fallait quelque courage pour s'y risquer encore.

Plus la tâche était difficile, plus elle devait tenter Fichte. C'est dans ce dessein qu'à la fin du semestre d'été il avait terminé son cours sur la *Théorie de la Science* par un petit discours sur *La dignité de l'homme*. Il essayait de montrer dans sa doctrine, au point de vue encore tout théorique où il était placé, un principe d'élévation morale, l'affirmation énergique de la liberté de la Raison, de sa

1. H. Steffens, *Was ich erlebte*. III, p. 320-327.
2. Dans une lettre à Reinhold datée du 8 juillet 1784, Baggesen déclare que Fichte lui avait déjà fait part, à Zurich, de son intention de faire une « Morale pour les savants ». Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, 76, p. 354.
3. *Fichte's Leben*, I, II, 4, p. 252.

valeur infinie, la communion de tous les individus dans l'Idéal, dans l'Unité du pur Esprit[1]. Mais Fichte ne s'en tint pas à cette conclusion trop vague; il fallait des paroles plus décisives. Il les prononça dans ses cinq conférences de l'été de 1794, sur la *Destination du savant*, conférences dont Baggesen, qui s'y connaissait, déclarait que la lecture lui avait procuré « une joie profonde »; ajoutant qu'elles lui plairaient éternellement « et qu'en dépit de tous les dissentiments », elles aideraient toujours son cœur à le ramener à Fichte[2].

Dans ces conférences, Fichte, pour la première fois, exposait une idée originale et neuve, une idée essentielle à sa philosophie, l'idée que la destinée humaine, la réalisation ou plutôt la poursuite du règne de la pure Raison, du « règne des fins », comme Kant l'avait appelé[3], n'est pas d'ordre purement individuel, qu'il ne peut s'accomplir que dans et par la société, que la fin de l'individu est dans son rapport et dans son union avec le genre humain tout entier. « L'homme, disait Fichte, *est destiné* à vivre en société; c'est son devoir d'y vivre; il n'est pas un homme complet et il entre en contradiction avec lui-même s'il vit isolé[4]. » Et effectivement la réalisation de la Raison, le but de la conduite humaine, n'est pas la réalisation d'une raison tout individuelle, c'est la réalisation de la Raison au sein de l'humanité, d'une humanité non plus conçue comme purement idéale, mais comme constituant une réalité organique; or cette réalisation implique, avec la communauté des hommes, leur action réciproque, une action qui revêt le caractère même de la moralité, le respect de la liberté d'autrui, la reconnaissance de l'égale dignité de tous les hommes, et qui consiste tout entière dans une influence, dans une sollicitation à un mutuel perfectionnement; elle s'oppose ainsi à la contrainte physique et au rapport qu'elle comporte, le rapport du maître à l'esclave, le rapport de la domina-

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. p. 412-416. *Ueber die Würde des Menschen beim Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen.* « *Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen*, dies sey das letzte Wort, wodurch ich mich Ihrem Andenken empfehle, und das Andenken, zu dem ich mich Ihnen empfehle », p. 416. — « Selbst ohne mein System zu kennen, ist es unmöglich, diesen Gedanken für spinozistisch zu halten, wenn man nur wenigstens den Gang dieser Betrachtung im Ganzen übersehen will. Die Einheit des reinen Geistes ist mir *unerreichbares Ideal*, letzter Zweck der aber nie wirklich wird », note de la page 416.

2. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi.* II, 1, Baggesen an Reinhold, Bern, d. 10. Jan. 1795, p. 1 et 3, J. Baggesen an Reinhold, Zürich, d. 3. Februar 1795, p. 10.

3. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Ueber die Bestimmung des Gelehrten an sich.*, Erste Vorlesung, p. 299.

4. *Ibid.*, Zweite Vorlesung, p. 306.

tion de l'un sur les autres[1]. Tous les individus qui appartiennent à l'espèce humaine sont divers entre eux; il n'y a qu'une seule chose en laquelle ils communient tous, c'est leur fin dernière, leur perfection. La perfection n'a qu'un seul caractère, elle est toujours et partout identique à elle-même; si tous les hommes pouvaient être parfaits, si tous pouvaient atteindre leur but suprême, leur but dernier, ils seraient tous absolument identiques entre eux; ils seraient un, ils seraient un seul sujet. Donc le but dernier, le but suprême de la société, c'est la confusion, c'est l'unanimité de tous ses membres possibles. Mais comme ce but ne peut être atteint que dans l'hypothèse où l'homme en général aurait *réellement* atteint la perfection absolue, il ne peut pas plus être atteint que cette perfection absolue même, aussi longtemps que l'homme ne doit pas cesser d'être un homme et ne doit pas devenir Dieu; l'unification de tous les individus est donc bien le *but dernier*, elle ne peut être la *destination* de l'homme dans la société[2].

« Mais s'approcher de ce but, s'en approcher indéfiniment, il le peut, il le doit. Il le peut, précisément parce qu'il existe entre tous les hommes une solidarité réelle, une action réciproque des uns sur les autres, qui fait de la société un tout organique, une unité, une communauté, et c'est le perfectionnement progressif et général, fondé sur cette solidarité réelle, le perfectionnement de nous-mêmes par autrui, lié indissolublement au perfectionnement des autres par nous, qui constitue notre destination humaine et sociale. Dans cette lutte des esprits avec les esprits triomphent constamment les meilleurs, les âmes les plus hautes; et ainsi s'opère, grâce à la société et par son intermédiaire, le perfectionnement de l'espèce[3]. »

« Je connais peu d'idées plus élevées, ajoutait Fichte en terminant sa deuxième conférence, celle où il déterminait précisément ce rapport de l'homme avec ses semblables, je connais peu d'idées plus élevées que cette idée de l'action universelle de toute l'humanité sur elle-même; que cette vie et cet effort incessants, que cette lutte ardente pour donner et pour prendre le plus noble de ce qui peut échoir en partage à l'homme.... Qui que tu sois, peut dire chacun de nous, qui que tu sois qui as seulement une figure humaine, tu es un membre de cette grande communauté; quel que soit le nombre incalculable des membres grâce auxquels se poursuit cette action,

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Ueber die Bestimmung des Gelehrten an sich*, Zweite Vorlesung, p. 306-311. — 2. *Ibid.*, p. 310. — 3. *Ibid.*, p. 310-311.

pourtant j'agis sur toi, pourtant tu agis sur moi; nul de ceux qui portent seulement sur leur face la marque de la Raison, si grossièrement qu'elle s'y exprime, n'est, là, perdu pour moi[1]. »

Mais, dans la société ainsi comprise, le savant — et ceci encore est une idée originale de Fichte, une idée essentielle à sa philosophie — remplit une fonction privilégiée. La diversité des positions a pour origine la spécialisation des activités, créée par la société même, spécialisation rendue pratiquement nécessaire en vue des commodités de la vie, la division des fonctions permettant à chacun de profiter du travail de tous les autres[2]. Et sans doute chacune de ces fonctions, précisément parce qu'elle est nécessaire à la vie de l'ensemble, à sa dignité, mérite notre respect; mais le savant, dont le devoir d'ailleurs est d'être d'autant plus modeste qu'il est capable de mieux savoir la distance à laquelle il se trouve de l'Idéal[3], occupe dans la société une fonction éminente, il dirige les autres hommes. Sa tâche consiste essentiellement, d'abord à connaître, avec les dispositions et les besoins de l'homme, les principes et le but de la vie, ce qui est le propre de la philosophie, ensuite les moyens susceptibles de réaliser ce but, de satisfaire à ces besoins, ce qui est la tâche de l'expérience, de la connaissance philosophico-historique, enfin l'état social donné qui permet d'appliquer tels ou tels moyens suivant le degré de la civilisation auquel on est arrivé et c'est l'œuvre de l'histoire[4]. Mais par cela même qu'il possède ainsi la science de la vie, le savant a précisément pour mission de travailler sans cesse au progrès du genre humain, au perfectionnement de la civilisation, il est celui en qui brille par excellence la lumière de la Raison, il est donc ainsi vraiment le guide et l'éducateur de l'humanité; sa fonction est essentiellement sociale[5].

Cependant, pour qu'il puisse remplir sa mission, la société exige de lui non seulement la science, mais la vertu; elle exige qu'il ait atteint non seulement le plus haut degré de culture, mais le plus haut degré de moralité de son temps.

« Le devoir du savant est de travailler sans cesse à ennoblir l'homme tout entier, d'avoir, dans tout ce qu'il fait au sein de la société, ce but devant les yeux; mais personne ne peut se flatter de travailler avec succès à l'ennoblissement des autres, qui n'est pas soi-même un homme de bien. Nous n'enseignons pas seulement par

1. Fichte, *S. W.* VI. Bd. *Ueber die Bestimmung des Gelehrten an sich.*, Zweite Vorlesung, p. 311.
2. *Ibid.*, Dritte Vorlesung, p. 313-323. — 3. *Ibid.*, Vierte Vorlesung, p. 324. — 4. *Ibid.*, p. 326-327. — 5. *Ibid.*, p. 330-331.

des paroles; nous enseignons, et bien plus efficacement, par notre exemple[1]. Et c'est pourquoi le savant qui doit être pour son temps la règle et le modèle, a l'obligation d'être « l'homme le meilleur de son siècle », de réaliser sur lui le plus haut degré de moralité possible jusqu'à lui[2].

« Voilà, Messieurs, concluait Fichte, en parlant aux étudiants, notre destinée commune, voilà notre sort commun. Et c'est un heureux sort d'être désigné, par sa fonction spéciale, pour faire ce qu'on est déjà tenu d'accomplir tout simplement en tant qu'homme; de n'avoir à donner son temps et ses forces qu'à ce que pour quoi, autrement, on serait forcé d'économiser, avec une prudente parcimonie, ce temps et ces forces; d'avoir pour occupation, pour affaire, pour seule tâche journalière de sa vie, ce qui, pour d'autres, serait le doux repos de leur travail. C'est là une pensée fortifiante qui élève les cœurs; chacun de nous peut l'avoir qui est digne de sa destinée; à moi aussi, pour ma part, est remis le soin de la civilisation de mon siècle et des siècles à venir; je suis un prêtre de la vérité; je suis à son service; je me suis engagé à tout faire pour elle, à tout risquer, à tout souffrir. » Et, comme si son regard vraiment prophétique entrevoyait les événements prochains, Fichte s'écriait : « Si pour elle je devais être persécuté et haï, si je devais mourir à son service, qu'est-ce que je ferais d'extraordinaire, qu'est-ce que je ferais de plus que ce qu'il faut que je fasse?

« Je sais, Messieurs, l'importance de ce que je viens de dire; je sais aussi qu'un siècle émasculé et énervé comme le nôtre, ne supporte pas ces sentiments ni leur expression; je sais que tout ce à quoi il est incapable de s'élever lui-même, il l'appelle, à part soi, rêverie, dans un chuchotement qui trahit sa bassesse d'âme; je sais qu'il détourne avec effroi ses yeux d'un tableau où il ne voit que sa débilité et sa lâcheté...; mais je sais aussi devant qui je parle, devant de jeunes hommes, que leur jeunesse préserve déjà de cette débilité; et je voudrais, grâce à une morale virile, faire descendre dans leurs cœurs des sentiments qui pourraient, dans l'avenir, les préserver de ce danger. Je l'avoue franchement, je voudrais, à la place que la Providence m'a assignée, contribuer en quelque chose à inculquer une attitude d'esprit plus virile, un sentiment plus fort pour ce qui est noble et respectable, un désir ardent d'accomplir sa destinée, coûte que coûte; à les propager dans toutes les directions où s'étend

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Ueber die Bestimmung des Gelehrten an sich.*, Vierte Vorlesung, p. 332.
2. *Ibid.*, p. 333.

la langue allemande et plus loin si je le pouvais, afin d'avoir un jour la certitude, quand vous quitterez ces lieux et vous disperserez à tous les confins de la terre, qu'il y a en vous, dans tous les recoins où vous vivrez, des hommes dont la vérité est l'exclusive maîtresse, qui sont attachés à elle à jamais, jusqu'à la mort, qui la recueilleront si elle est chassée de toute la terre, qui la prendront ouvertement sous leur garde si elle est calomniée et diffamée; qui souffriront joyeusement pour elle la haine habilement déguisée des grands, le rire creux des fous, les haussements d'épaules, la pitié méprisante des petits esprits. C'est dans ce dessein que j'ai dit tout ce que j'ai dit et c'est à cette fin que je dirai tout ce que je vous dirai[1]. »

A cette thèse sur la destination du savant s'opposent, Fichte le reconnaît, les affirmations de Rousseau qui voit dans le progrès de la civilisation et de la société la source de la perdition humaine, et réclame le retour à l'état de nature; or rien ne sert plus la cause de la vérité que de combattre une erreur, aussi Fichte entend-il combattre, c'est l'objet de sa dernière conférence, l'erreur de Rousseau. L'origine de cette erreur est facile à découvrir[2]. « Conduit loin du vaste monde par le sentiment pur, par sa puissante imagination, Rousseau s'était représenté l'univers, et particulièrement les savants dont les travaux l'occupaient de préférence, tels qu'ils devraient être, et tels qu'il faudrait qu'ils fussent, tels qu'ils seraient s'ils obéissaient tous au sentiment. Il entra dans le vaste monde, il jeta ses regards tout autour de lui et qu'advint-il de lui quand il vit l'univers et les savants, tels qu'ils étaient en réalité? Il vit les hommes ne soupçonnant pas leur dignité et l'étincelle divine qui est en eux, rampant par terre comme les animaux et attachés à la poussière; il vit leurs plaisirs et leurs peines et tout leur sort dépendant de la satisfaction des jouissances les plus basses...; il vit comment, pour la satisfaction de ces basses jouissances, ils ne connaissaient ni droit, ni injustice, ni sainteté, ni profanation, comment ils étaient toujours prêts à sacrifier au premier caprice l'humanité tout entière; il vit comment enfin ils avaient perdu tout sens du juste et de l'injuste, comment ils mettaient la sagesse dans l'habileté à atteindre leurs avantages, et leur devoir dans la satisfaction de leurs plaisirs; il vit enfin comment ils cherchaient leur élévation dans cette bassesse et leur honneur dans cette honte; il vit leur mépris dédaigneux pour tous

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Ueber die Bestimmung des Gelehrten an sich.*, Vierte Vorlesung, p. 333-334. — 2. *Ibid.*, Fünfte Vorlesung, p. 335.

ceux qui n'étaient pas sages et vertueux *à leur manière*; il vit, et c'est une vision qu'on peut enfin avoir aussi en Allemagne, ceux qui devaient être les maîtres et les éducateurs de la nation, tombés au rang d'esclaves complaisants de sa perdition; il vit ceux qui devaient donner à leur siècle le ton de la sagesse et du sérieux se régler soigneusement sur le ton que comportaient la folie et les vices régnants... ; il vit le talent, l'art et la science unis dans le but déplorable d'arracher la production d'une jouissance encore plus aiguë aux nerfs usés par toutes les jouissances; ou dans le but exécrable d'absoudre la corruption des hommes, de la justifier, de l'élever à la hauteur d'une vertu, de déraciner tout ce qui pouvait mettre encore sur sa route un barrage.... Il vit tout cela et son cœur aux aspirations si hautes, si durement trompé, se révolta; il punit son siècle de sa profonde indignation. Ne lui reprochons pas ce ressentiment. Il est le signe d'une âme haute; quiconque sent en lui le divin criera en gémissant à l'éternelle Providence : Voilà donc mes frères? voilà donc les compagnons que tu m'as donnés sur la terre[1]? »

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Ueber die Bestimmung des Gelehrten an sich.*, Vierte Vorlesung, p. 338-339. A propos de cette réfutation de Rousseau, Baggesen écrivait à Reinhold :

« Tu ne peux manquer d'avoir trouvé excellents cet examen, cette explication, et cette réfutation, — la première solide jusqu'ici — des affirmations de Rousseau contre la Science. » (Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, II, 1. Baggesen an Reinhold, Bern, d. 10. Jan. 1795, p. 2.)

Cette réfutation, sous la plume de Fichte, l'admirateur et le disciple de Rousseau en matière politique — qu'on se souvienne des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* — est significative. Fichte croit à la vertu du rationalisme, il croit à l'efficacité de la Raison pour réformer le monde. Or cette croyance implique, non pas un retour à l'état de nature, mais d'une part une opposition entre l'état de nature et l'Idéal de la Raison, d'autre part une transformation de la nature sous l'idée de cet Idéal; et cet Idéal consiste non pas dans un abandon de l'homme à la nature qui ferait de lui comme un produit inerte, mais dans une conquête sur la nature, dans la lutte et dans le triomphe de la volonté raisonnable à l'égard de l'inertie de la nature. Cet effort incessant de la Raison pour se réaliser c'est la vertu même. L'erreur capitale de Rousseau fut de n'avoir pas aperçu cette opposition de la nature et de la Raison pratique. C'est bien sans doute au nom de la conscience morale outragée par le spectacle des mœurs de son temps, fruit d'une culture corruptrice, qu'il condamne la civilisation. Mais cette condamnation n'est pas simplement, comme il le croyait, le verdict de la raison naturelle, de la conscience, à l'égard de ce plat rationalisme du XVIIIe siècle — d'une sorte d'idolâtrie de la Science aboutissant à un positivisme ennemi de tout Idéal et à un grossier matérialisme — c'est, au fond, et Rousseau ne l'a pas compris, la destruction même de la moralité qui est tout entière dans le Progrès.

Contre cette condamnation de la civilisation Fichte proteste donc avec la dernière énergie. Pour lui, comme il va le dire un peu plus loin, la Raison n'est pas cette raison vide et vaine qu'a peinte Rousseau, la *Raison au repos*, mais la Raison *en lutte*, la Raison combative et agissante, c'est cette Raison-là qu'il s'agit de *fortifier* pour *vaincre* la sensibilité que Rousseau cherchait simplement à *affaiblir* par une sorte d'artifice. Et dans cette conception de la Raison militante gît au fond tout le secret de la philosophie de Fichte.

Plein de ces sentiments, Rousseau voit dans le développement de la civilisation, qui a multiplié les désirs et assuré, avec le triomphe des sens, l'esclavage de l'homme, la cause de tous les péchés; il veut ramener l'homme à l'état de nature qui est un état d'innocence et de liberté; mais cet état d'innocence est l'état primitif et non pas le but dernier; ce but ne consiste pas dans une pureté qui s'ignore, mais dans la pureté voulue, dans la pureté consciente d'elle-même, qui est le prix d'une lutte et l'affirmation de notre raison, de la Raison sans laquelle l'homme n'est plus du tout un homme[1].

Or Rousseau, en ramenant l'homme à l'état de nature, « le dépouille sans doute de ses vices, mais il le dépouille en même temps de la vertu et de la Raison[2] ». Et ainsi l'état de nature de Rousseau, l'âge d'or des poètes, ne doit pas être conçu comme *derrière* nous, mais comme *devant* nous, comme l'idéal que doit réaliser l'humanité, dont elle peut s'approcher sans cesse par ses efforts et par son travail[3].

Ce n'est pas en gémissant sur la perdition des hommes et en renonçant à l'action par horreur du monde, que l'individu peut accomplir sa destinée, c'est en luttant contre cette perdition et en s'efforçant d'améliorer le monde. Rousseau a jaugé l'aune de la souffrance humaine, il n'a pas mesuré la force que l'humanité porte en elle-même et qui lui permet de s'en affranchir; il peint la Raison *dans son repos* et non dans sa *lutte,* il *affaiblit la sensibilité* au lieu de *fortifier la Raison*[4].

Par l'exemple de ce grand homme, Fichte a voulu montrer à ses élèves ce qu'ils ne devaient pas être, il a voulu leur donner une leçon importante pour toute leur existence. Plus ils seront nobles et bons, plus pénible sera pour eux l'expérience de la vie; « qu'ils ne se laissent pas abattre par la douleur; qu'ils en triomphent par leurs actes. Il faut faire à la douleur sa part dans le plan d'amélioration de l'humanité, elle entre en ligne de compte. Rester coi, ou gémir sur la perdition des hommes sans lever la main pour l'amoindrir, c'est agir en femme. Punir et railler avec amertume sans dire aux hommes comment ils peuvent devenir meilleurs, c'est manquer de sérénité. Agir, agir, voilà notre raison d'être ici-bas[5]. »

Jamais encore à Iéna les étudiants n'avaient entendu pareil langage. Les paroles de Fichte retentirent au fond de leur cœur, et

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Ueber die Bestimmung des Gelehrten an sich.*, Vierte Vorlesung, p. 340-341. — 2. *Ibid.*, p. 341. — 3. *Ibid.*, p. 341-343. — 4. *Ibid.*, p. 344-345. — 5. *Ibid.*, p. 345.

c'est au milieu d'indescriptibles ovations que le nouveau professeur descendit de sa chaire. Si, comme il l'avait affirmé, la raison d'être du savant était d'agir, il justifiait, par l'efficacité de son verbe, la confiance qu'on avait mise en lui.

A peine les conférences terminées et devant leur éclatant succès, l'éditeur Gabler demandait à Fichte l'autorisation de les publier. Le *Journal littéraire universel d'Iéna*, rendant compte de l'ouvrage dans son numéro du 18 août 1795, après avoir analysé les leçons de Fichte, écrivait :

« Ce serait pour tous les lecteurs qui ont de l'esprit et du goût, peine perdue de louer la force des idées dans leur enchaînement, l'élévation et l'utilité des conclusions de l'auteur. Ce petit écrit appartient, dans l'ordre de la philosophie, à la famille des œuvres de Raphaël [1] dans l'ordre des beaux-arts ; comme elles, il reste encore grand et supérieur dans ses moindres traits. »

Pour conclure, Erhardt, l'auteur du compte rendu [2], exprime l'espoir que ces leçons portent bientôt leurs fruits chez les auditeurs de Fichte : puissent-elles contribuer à enseigner aux jeunes gens, qu'ils ont une mission plus haute que de se réjouir, à l'Université, d'être affranchis de la férule paternelle et d'avoir, leur semble-t-il, la permission d'user sans limites des forces de leur jeunesse ! Puissent-elles les convaincre qu'ils ont pourtant d'autres titres que ceux de la fainéantise, pour revendiquer, comme tant d'entre eux l'ont fait avec succès, leurs droits à recevoir leur pâture dans n'importe quelle place, en dédommagement du temps perdu qu'ils auraient pu employer à apprendre un métier manuel, ou même autre chose, s'il y en a de riches et de haut rang [3] !

C. PREMIÈRES MANŒUVRES DES DÉFENSEURS DU TRÔNE ET DE L'AUTEL.

Il ne faudrait pas connaître les hommes pour penser que l'accueil enthousiaste fait à ces conférences et par les étudiants et par le grand public, eût désarmé ceux qui avaient vu dans la nomination de Fichte un danger public, le jacobinisme officiellement installé dans une chaire d'État. Bien au contraire, l'extraordinaire succès de Fichte n'avait fait qu'accroître leurs

1. *A. L. Z.*, n° 224, 18 août 1795, p. 359.
2. Humboldt, qui nous révèle le nom caché sous l'anonymat du compte rendu, déclare la comparaison niaise et choquante ; il admet cependant entre Fichte et Raphaël une analogie en ce que chez tous deux, même dans les simples esquisses, se reconnaît la main du maître. *Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt.* Stuttgart, Cotta. Lettre 32, p. 164.
3. *A. L. Z.*, n° 224, 18 août 1795, p. 360.

appréhensions et, dans le caractère même de ses leçons, ils avaient cru trouver la confirmation de toutes leurs prédictions. Cette « *Morale pour les Savants* » qui dénonçait les vices de la société et la corruption du siècle, qui parlait sans cesse de réformer l'ordre actuel des choses, qui incitait les jeunes gens à agir, qui leur parlait de sacrifier au besoin leur vie au triomphe de l'Idéal, qui prônait Rousseau en paraissant le combattre, cette « *Morale pour les Savants* » ne leur disait rien de bon; ils y reconnaissaient ce souffle révolutionnaire dont ils avaient si peur, qu'ils donnaient un sens subversif aux moindres paroles de Fichte; ils lui en prêtaient même qu'il n'avait sans doute jamais prononcées. Ainsi un certain Krüger, conseiller à la Cour, revenant d'Iéna, allait colporter partout à Weimar que Fichte, dans ses leçons, prédisait publiquement, pour d'ici vingt à trente ans, dans tous les pays, la disparition des rois et des princes [1]. Et cela, à l'heure même où l'on annonçait la prochaine publication d'une troisième partie de l'ouvrage de Fichte sur la Révolution française [2].

Ces rumeurs n'étaient pas sans faire impression sur la Cour, quel que fût son libéralisme. Sans doute Voigt se refusait-il à y attacher de l'importance et à les considérer autrement que comme de purs commérages. Dès le jour de l'arrivée de Fichte à Iéna, dès le 18 mai 1794, sachant que le jeune philosophe avait promis de suivre strictement les instructions de Hufeland, il avait écrit à ce dernier d'user de cette influence en conseillant à Fichte de ne donner aucune prise à ses adversaires, et tout particulièrement de laisser de côté la politique comme une spéculation creuse [3]. Il ne pouvait croire que ces conseils n'eussent pas été suivis. Devant l'émoi qui paraissait se manifester en haut lieu, il jugea cependant nécessaire de se renseigner : « Écrivez-moi, demandait-il au même Hufeland, où en est le succès de Fichte. A Weimar on est encore très soucieux au sujet de ses sentiments »; et il annonçait son intention,

1. A. Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit*. Aus Briefen des G. R. Voigt, p. 69. Voir aussi A. Diezmann, *Weimar-Album*, Leipzig, H. Schmidt et Carl Günther, p. 94.

2. Charlotte v. Kalb écrivait, le 18 juin 1794, à Gœthe : « Le troisième volume de Fichte sur la Révolution française est-il déjà paru? je suis avide d'entendre parler de lui, de sa doctrine, des conséquences qu'elle engendre. » (Neumann, *Gœthe und Fichte*, p. 13.) Ce volume devait répondre aux deux questions suivantes : 1° quel but la Révolution française a-t-elle poursuivi? 2° et par quels moyens? V. Fr. Fröhlich, *Fichte's Reden an die deutsche Nation. Eine Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte.* Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1907, p. 16-17, et *Gœthe-Jahrbuch*, XV. Bd., I, 5, II, p. 31-35. 1894. Lettre de Fichte à Gœthe du 24 juin 1794.

3. A. Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit*, p. 68 et H. Düntzer, *Aus Gœthes Freundeskreise. Darstellungen aus dem Leben des Dichters*. Braunschweig, Druck und Verlag von Fr. Vieweg und Sohn, 1868, p. 388.

puisque Fichte faisait son cours public de six à sept tous les samedis, de profiter du prochain clair de lune pour venir l'entendre et rentrer dans la nuit même à Weimar. En attendant, il se proposait d'écrire à Fichte pour lui demander si on pouvait démentir catégoriquement ce bruit, car il lui tenait à cœur de pouvoir confirmer le duc dans la bonne opinion qu'il avait de la personne et du caractère de Fichte.

« Je voudrais bien, disait-il, crever ce ballon une fois pour toutes. Il est vraiment trop bête d'accuser les savants d'un sans-culottisme dont ils seraient les premières victimes si pareil malheur devait fondre sur notre civilisation. Le duc est content d'avoir fait la connaissance de Fichte, et il me serait d'autant plus pénible qu'il fût induit en défiance à son égard[1]. »

Fichte, en acceptant la chaire d'Iéna, n'avait rien renié de ses idées; mais, autant il réclamait de hardiesse pour sa pensée, autant il se défendait énergiquement d'être un agitateur politique, et il considérait comme une calomnie d'être dénoncé comme un fauteur de troubles. Il ne pouvait donc rester impassible devant les rumeurs et les embûches de ceux qui dans un but politique tendaient à le faire passer pour un agent de la Révolution. Soupçonné, menacé dès ses premiers actes dans un poste qu'il n'avait pas sollicité, il était décidé à ne pas supporter ces atteintes à son honneur, à sa sécurité. Il était prêt à quitter sur-le-champ la place s'il n'avait pas la confiance des autorités.

Il s'en ouvrit nettement à Gœthe, sur l'appui duquel il croyait pouvoir pleinement compter.

« Dans ma dernière lettre encore, très honoré bienfaiteur et ami, (celle du 21 où il lui annonçait l'envoi des premières feuilles de la *Théorie de la Science* et où il lui avait déclaré : *votre* sentiment est la pierre de touche de la philosophie) je me bornais à invoquer l'amitié de l'homme noble et du grand esprit; je ne croyais pas en être réduit, quelques jours plus tard, à invoquer votre crédit politique. On m'informe de Weimar « qu'on y colporterait à la ronde des infamies (ce ne sont à vrai dire que des bêtises) que j'aurais exposées dans mes conférences. Que ma situation serait périlleuse. Que les hommes d'une certaine catégorie auraient conclu contre moi une alliance formelle. Que vous et ce qu'il existe encore de gens de cœur, le duc vous écouterait moins souvent que d'autres qui appartiennent à cette coalition. Que je ne devrais pas

1. A. Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit*, p. 68-69 et *Weimar-Album*, p. 94-95.

être si tranquille sur les suites..., bref que je pourrais être destitué alors que je m'y attendrais le moins, etc., etc.... On me donne des conseils que je suivrais sûrement... si j'étais « Parménion » : je devrais renier certain écrit anonyme qu'on m'a attribué. Qu'un autre puisse se permettre pareille chose, libre à lui; *moi*, je considère que cela ne m'est pas permis. Je n'aurai pas non plus à *reconnaître* un écrit anonyme. Qui veut reconnaître ses écrits, le fait dès la publication; qui écrit sous l'anonymat ne veut pas les reconnaître.

« On m'informe « que je devrais faire attention, au moins pen- « dant ce semestre, à ne pas toucher à la politique ». Je ne fais pas de cours sur la politique, je n'ai pas été appelé ici pour cela. Sans doute je parlerai du droit naturel *quand*, *dans mon cours*, *son tour sera venu*; j'en parlerai, suivant ma conviction, *à moins qu'on ne me l'interdise formellement et officiellement* : mais ce tour ne viendra certainement pas encore la première année. J'agis ce semestre conformément aux règles d'après lesquelles j'agirai toujours; et j'agirai toujours comme j'agis ce semestre. Je n'ai pas une *morale* particulière à l'*été*, une *morale* particulière à l'*hiver*. On m'informe « que je devrais me dissimuler pour faire d'autant plus de bien ». C'est là une morale de jésuites. Je suis ici pour faire du bien *si* je le *peux;* faire du mal, je ne le dois à *aucune* condition, et pas davantage sous la condition d'un bien à faire dans l'avenir.

« A ne me considérer, en cette affaire, que *tout seul*, je serais le dernier des hommes si, avec ces principes et les ayant embrassés avec toute la force possible, je craignais quelque chose et si, à raison de cette crainte, je voulais m'écarter de ma route de la largeur d'un pied. Qui ne craint pas la mort, que pourrait-il donc craindre sous le soleil?... Mais malheureusement je ne suis plus tout seul. A mon sort est lié le sort de plusieurs êtres. Je ne parle pas de ma femme. Elle ne serait pas ma femme si je ne la croyais pas capable des mêmes principes. Mais à elle est associée inséparablement la vie d'un vieillard de soixante-quatorze ans, son père, dont l'âge exige la tranquillité. Il ne doit pas s'exposer au danger d'être ballotté de-ci de-là comme je peux l'être moi-même. La question qui se pose, et il est nécessaire qu'on y réponde à temps, est celle-ci : le prince auquel je me suis confié peut-il et veut-il me protéger? Le veut-il aux conditions suivantes :

« Je viendrai à Weimar samedi prochain. Je me présenterai à la face de ceux qui pourraient vouloir me dire quelque chose, afin de voir s'ils auront assez de courage pour me dire, *à moi*, ce qu'ils disent *de moi* à d'autres. Les *quatre conférences publiques* que j'ai

faites jusqu'à présent et dans lesquelles je suis censé avoir dit les folies qu'on me reproche, je les ai, à bon escient et avec préméditation, écrites littéralement telles que je les ai dites et je les *ferai imprimer* au plus tôt littéralement, sans y changer un mot[1]. »

Ces conférences, Fichte demandait précisément au duc, comme la plus grande des faveurs, la permission de les lui dédier. Ce serait une manière de lui témoigner le respect sans bornes qu'inspirait à Fichte sa réputation avant qu'il l'eût connu ; et ce respect s'était encore accru « à l'infini » lorsque Fichte eut fait sa connaissance personnelle, après être devenu professeur à l'Université d'Iéna. Fichte éprouverait, déclarait-il, une grande joie de montrer devant tout le public qu'il pouvait honorer un grand homme, même s'il était prince ; et il espérait que le duc de son côté trouverait quelque agrément dans l'expression d'un hommage qui s'adresserait en lui à l'homme et non au prince.

Enfin, pour calmer les appréhensions qui paraissaient s'être manifestées en haut lieu à l'annonce de la publication possible de la dernière partie de son livre sur la Révolution, Fichte prenait l'engagement que voici :

« Si on me le demande, je veux bien promettre que *certain ouvrage anonyme ne sera pas continué* ; je veux même bien promettre de *n'écrire*, pendant un certain temps, pour faire plaisir à la Cour, *aucun ouvrage anonyme concernant des sujets politiques* (à moins d'y être forcé pour les besoins de ma défense personnelle) »...[2], mais il ajoutait : « dans *mes conférences*, par exemple, je ne puis faire aucune modification, et, si on ne les approuve pas, il faut qu'on m'*interdise officiellement* de les faire. Je *dois* dire et je *dirai* ce que, dans ma plus ferme conviction, je *considère comme vrai*. Je puis me tromper, je le dis journellement à mes auditeurs, mais je ne puis céder qu'à des raisons[3]. »

Et pour terminer, Fichte demandait formellement à Gœthe s'il pouvait compter sur l'appui du gouvernement ; autrement il était décidé à ne pas rester davantage à Iéna.

« A ces conditions, j'attends, à *Iéna*, *protection* et *tranquillité*, *au moins tant que vivra mon vieux beau-père*, et je prie sur ce point le prince de me donner loyalement *sa parole*. M'est-il permis d'ajouter quelques considérations pour montrer la légitimité de ma prière ? Je

1. L. Geiger, *Gœthe-Jahrbuch.*, Frankfurt am M. Literarische Anstalt. Rütten und Lœning, XV. Bd. 1894, I. Mittheilungen aus dem Gœthe- und Schiller-Archiv 5. Sieben Briefe von Fichte an Gœthe, II, Iena, d.24. Jun. 1794, p. 31-33.
2. *Ibid.*, p. 33-34. — 3. *Ibid.*, p. 34.

n'ai point fait un pas pour rechercher la nomination que j'ai obtenue. Quand on m'a appelé, on me connaissait; on savait quels écrits m'étaient attribués; on savait l'opinion que le public s'était faite de moi; j'ai écrit au personnage à qui il le fallait, et la lettre doit encore exister, que j'avais été homme avant de devenir professeur d'Académie et que j'espérais rester homme plus longtemps que professeur, que je n'étais pas disposé à abdiquer mes devoirs d'homme, et que, si on avait cette idée, il me faudrait renoncer à la nomination qui m'était acquise; voilà ce que j'ai écrit quand il était question de certains principes.

« J'ai été averti. De plusieurs côtés on m'a dit, en Suisse, que le gouvernement ne me faisait venir ici que pour me tenir sous sa main. J'ai traité ces menaces par le mépris; j'ai eu confiance en l'honneur du prince qui m'appelait. Il me protégera ou, s'il ne le peut pas aux conditions énoncées, du moins pendant le temps que j'ai requis, il me le dira franchement. En ce cas, j'écrirai mardi prochain aux miens que j'ai laissés en Suisse *non sans préméditation*, de rester où ils sont, et quand j'aurai terminé les conférences commencées ce semestre, je retournerai à la tranquillité de ma vie privée[1]. »

La réponse de Gœthe ne se fit pas attendre; le jour même, il invitait Fichte à venir le voir le samedi suivant pour se « disculper ». Fichte, le lendemain, en le remerciant de tout son cœur, lui écrivait qu'il lui demanderait sans doute quelques éclaircissements, car il n'avait pas à se *disculper*, n'étant pas *accusé*, mais *mensongèrement calomnié* et *calomnié* derrière le dos[2].

L'explication fut sans doute convaincante et du côté de Fichte qui rassura le gouvernement sur ses intentions, et du côté du gouvernement qui promit à Fichte la protection réclamée. C'est du moins ce qui semble ressortir de la lettre qu'aussitôt après cette entrevue, le 29 juin, Voigt, témoin de l'entretien, adressait à Hufeland :

« Ce furent pour moi quelques heures bien agréables, celles que j'ai passées chez Gœthe avec Fichte. J'espère qu'il sera content de nous, comme de mon côté je me promets de lui à coup sûr beaucoup de bien. C'est un homme très sensé, de qui pourrait difficilement provenir quelque chose d'inconsidéré et de contraire à l'ordre social[3]. » Fichte à son tour avait pu écrire à sa femme, aussitôt après le règlement de cet incident, que « le gouvernement avait une

1. L. Geiger, *Gœthe-Jahrbuch.*, XV. Bd. I. Mittheilungen aus dem Gœthe- und Schiller-Archiv. 5. Sieben Briefe von Fichte an Gœthe, II, Iena, d. 24. Juni 1794, p. 34.
2. *Ibid.*, III, Iena, d. 25. Juni 1794, p. 35.
3. A. Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit.*, p. 69.

confiance illimitée dans sa loyauté et dans sa prudence, qu'il l'avait expressément engagé à conformer entièrement son enseignement à ses convictions, et qu'il le protégerait avec la dernière énergie contre toutes les tentatives faites pour lui porter préjudice[1] ».

Ainsi fut terminée, à l'entière satisfaction et à l'honneur de Fichte, cette affaire que, moins d'un mois après son entrée en fonctions, les « défenseurs du trône et de l'autel » avaient suscitée à celui qui représentait, à leurs yeux, l'esprit de la Révolution française, la pensée libre et la morale laïque. Battus cette fois, mais non découragés, ils n'attendaient, pour prendre leur revanche, qu'une occasion meilleure, et ce fut Fichte lui-même qui la leur fournit, quelques semaines plus tard.

D. *LES CONFÉRENCES DU DIMANCHE ET LA PLAINTE DU CONSISTOIRE.*

Assuré maintenant de pouvoir compter sur le gouvernement, Fichte avait fait venir à Iéna sa femme et son beau-père, et il s'apprêtait à poursuivre, pendant le semestre d'automne, ses conférences sur la « *Morale pour les Savants* », qui venaient d'obtenir un si chaleureux et si retentissant accueil ; mais, devant l'impossibilité de trouver dans la semaine une seule heure où les étudiants dans leur ensemble fussent libres, il s'était, après bien des hésitations, résolu à les faire le dimanche.

Il savait bien que le dimanche était un jour consacré à Dieu, où les hommes devaient s'affranchir de toutes leurs occupations ordinaires pour ne penser qu'à leur élévation spirituelle, qu'à leur destination suprême[2], et « le dimanche lui apparaissait comme la fête de l'humanité supérieure, de l'humanité pure[3] »; il voyait donc clairement qu'il aurait commis une action contraire sinon au texte, du moins à l'esprit de la loi, s'il avait fait ce jour-là son cours ordinaire, des leçons purement scientifiques; mais « il lui semblait qu'il en était tout autrement de ces discours moraux qui avaient précisément pour objet d'élever les cœurs à la vertu[4] ». Ces sortes de conférences, il pouvait l'établir, étaient fréquentées par la meilleure partie des étudiants; elles avaient déjà eu, en fait, une excellente influence sur leurs mœurs; même des professeurs les avait honorées de leur présence et avaient déclaré y trouver personnellement la meilleure des édifications, celle qui leur était la plus appropriée. Il lui semblait donc que cette espèce de prédication qu'étaient les

1. *Fichte's Leben*, I, II, 2, p. 216.
2. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., IV. *Actenstücke über Fichte's Sonntagsvorlesungen*, p. 21-22.
3. *Ibid.*, p. 22. — 4. *Ibid.*, p. 23.

conférences du dimanche, loin d'être contraire aux lois, méritait des encouragements[1]. Il s'était d'ailleurs assuré qu'aucun décret, qu'aucune institution, qu'aucun règlement des Universités allemandes ne s'opposait à son projet. A l'Université catholique de Wurzbourg, c'était sur l'ordre même du prince que les conférences du dimanche avaient été faites. A Halle, le Dr Semler avait, le dimanche, discouru sur l'ascétique; à Leipzig, Gellert sur la morale; à Iéna même, en différentes circonstances et à diverses époques, pareilles conférences avaient été faites par Doderlin, et le Dr Batsch en faisait encore présentement à la Société de physique[2]. En outre, Fichte s'était enquis auprès des plus vieux professeurs et des membres du Sénat académique de la légitimité de son entreprise, et il avait reçu l'assurance qu'elle ne violait aucune loi établie[3]. Enfin, pour bien marquer ses intentions, il avait choisi les heures de la matinée où il n'y avait pas de service religieux à l'Université, de neuf à onze; même, ayant appris plus tard qu'il y avait dans quelques Églises un service de neuf à dix, il supprima la première heure[4].

Tant de précautions n'étaient pas inutiles, la seule annonce des sermons laïques de Fichte avait fait déserter le dimanche l'Église pour l'Université; sa parole, dépouillée ici de toute subtilité dialectique, sa parole embrasée pénétrait dans le cœur des jeunes gens. Maître et élèves se quittaient chaque fois plus satisfaits, l'un de voir s'accroître, à chaque sermon, le nombre de ses auditeurs, les autres, de se laisser soulever par la force de son éloquence; et, tandis qu'aux offices de l'Église la tenue des étudiants était vraiment scandaleuse, l'enseignement purement moral de Fichte était suivi avec un recueillement religieux. Mais le retentissement de ces leçons du dimanche inquiéta les Églises[5]. Le Consistoire d'Iéna, représentant des éter-

1. *Fichte's Leben*, II, Erste. Abth., IV. *Actenstücke über Fichte's Sonntagsvorlesungen*, p. 23.
2. *Ibid.*, p. 23-24.
3. *Ibid.*, p. 25. Il avait écrit à Schütz : « J'entends dire aujourd'hui que Reichardt et Loder ont été autrefois punis pour des conférences faites le Vendredi Saint. La chose est-elle exacte? Existe-t-il une loi sur ce point et que dit-elle? Pardonnez-moi mon importunité, mais, pour diverses raisons, je tiens beaucoup à ne rien faire qui pourrait être considéré comme illégal. »

Et Schütz lui avait répondu : « En ce qui concerne le Vendredi Saint, c'est quelque chose de différent, car c'est un des deux grands jours de pénitence, dont la célébration rigoureuse est recommandée par des ordonnances souveraines expresses. D'ailleurs j'ignore le fait relatif à Reichardt et à Loder. Mais il ne peut y avoir absolument rien d'illégal dans votre cas, à condition seulement que vous placiez vos conférences à une heure autre que celle des offices divins publics. Si l'on autorise le dimanche la comédie, pourquoi n'autoriserait-on pas des conférences morales? » *Fichte's Leben*, I, II, 4, note de la page 254.
4. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., I, IV, p. 26.
5. *Vertraute Briefe*, p. 102-104.

nels défenseurs « du trône et de l'autel », dont Fichte avait, une première fois déjà, déjoué les ténébreuses manœuvres, saisit avec empressement cette occasion nouvelle et, semblait-il, plus favorable d'intervenir et ce, dès la première conférence.

Fichte avait annoncé publiquement que sa leçon aurait lieu le dimanche, de neuf heures à dix, au grand amphithéâtre de philosophie, dans les bâtiments de l'Université. La nouvelle avait fait sensation parmi les étudiants ; ils vinrent en foule. Fichte n'avait pas prévu que l'amphithéâtre pouvait être fermé ce jour-là ; il l'était. Le conseiller aulique Ulrich, doyen de la faculté de philosophie, détenteur des clefs, s'était absenté ce dimanche. Un journal qui représentait l'opinion des Églises, l'*Eudæmonia*, assure « qu'Ulrich n'avait rien su de la grande entreprise projetée par son collègue Fichte de consacrer l'amphithéâtre de philosophie comme temple de la Raison[1] ». On a quelque peine à le croire, le fait étant assez notoire, et Fichte ayant dû commencer par solliciter l'autorisation du doyen ; on ne peut oublier non plus qu'Ulrich, professeur de philosophie, ne voyait pas d'un bon œil l'éclatant succès de son jeune rival ; la multitude des auditeurs de Fichte en tous cas ne s'y trompa point et se mit à protester ; elle crut qu'Ulrich avait à dessein, par malice, fermé l'amphithéâtre et elle menaça d'aller forcer la porte de sa chambre pour y chercher les clefs. Fichte, « le prêtre de la Raison », arriva tout juste à temps pour calmer l'effervescence et entraîner ses élèves dans sa salle habituelle : mais elle était trop petite pour contenir la foule qui devint houleuse et se répandit en manifestations dans les rues ; toute la ville fut en émoi et le service divin troublé. Le prétexte cherché par le Consistoire d'Iéna était trouvé : la police ecclésiastique, l'observance des lois du pays relatives aux offices du dimanche étaient de son ressort ; la tentative de Fichte avait provoqué un désordre des étudiants pendant l'exercice du culte ; les apparences permettaient de dire que le philosophe avait incité ses élèves à fréquenter une salle de conférences plutôt que l'Église. Le devoir et le droit du Consistoire d'Iéna étaient de dénoncer la démarche du professeur Fichte, comme le renversement du culte officiel de Dieu et comme la violation manifeste des lois ecclésiastiques ; il saisit d'une plainte régulière le Consistoire supérieur de la Saxe et l'affaire fut portée devant le duc de Weimar, souverain détenteur des droits

1. *Eudæmonia oder Deutsches Volksglück*, 1796, Frankfurt am Mayn, II. Bd., I. St., II. *Verunglückter Versuch im christlichen Deutschlande eine Art von öffentlicher Vernunft-Religions-Uebung anzustellen*, p. 36-37.

épiscopaux à Iéna[1]. Le rapport du Consistoire, transmis par son représentant, le 18 novembre 1794, signalait au gouvernement la tentative « d'annoncer publiquement *des discours sur la destination du Savant* », le dimanche, à l'heure des services divins (de neuf à dix), comme une attaque préméditée contre le culte officiel du pays; et, quand bien même ce n'eût pas été là son but, quand bien même, par là, un pareil but ne pourrait être atteint, en présence de l'impression pénible que ferait certainement, aussi bien sur le public d'Iéna et des environs que sur les étrangers, une telle entreprise, si contraire à la loi et à l'ordre, elle aurait toujours nécessairement les conséquences les plus désastreuses et serait tout particulièrement préjudiciable à la bonne renommée de l'Académie[2].

E. *LA CAMPAGNE DE L'EUDÆMONIA.*

A quels sentiments le Consistoire avait-il obéi en cette circonstance, on peut aisément le comprendre si l'on se reporte au compte rendu que publia de l'affaire l'*Eudæmonia* ou *Le Bonheur du Peuple*, dont l'apparition eut lieu quelques semaines plus tard, en mars 1799.

Qu'on lise le prospectus qui servit à lancer le journal et l'on sera vite édifié sur les sentiments qui régnaient alors dans certains milieux.

« Les plus tristes expériences ont depuis peu démontré, y disait-on, et ces expériences ne peuvent avoir échappé à l'attention d'aucun homme d'État, que l'esprit public du peuple allemand a pris une allure qui menace d'une ruine prochaine la religion, les trônes, la Constitution fondamentale de l'Empire : athéisme et blasphème envers Dieu, haine du prince, dérision ouverte à l'égard des autorités, désir chimérique de Révolution en partie provoqué, en partie fortifié par des excitations à la révolte sous la plume des écrivains ou dans la bouche des orateurs.... Or il suffit d'un rapide coup d'œil sur l'histoire littéraire de la France, pour voir aussitôt que la Révolution française a été préparée par les écrivains. C'est précisément ce qui arrive en Allemagne, et il n'est pas difficile d'en déduire les conséquences nécessaires[3]. »

C'est pour les prévenir que se fondait l'*Eudæmonia*; son but était de « conserver à l'Allemagne son heureuse constitution religieuse et

1. *Eudæmonia*, II. Bd., I, St. II, p. 37-40 et *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., IV, *Actenstücke über Fichte's Sonntagsvorlesungen*, B., p. 28.
2. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., IV, A, p. 20.
3. *Eudæmonia*, I. Bd. Prospectus, p. III-IV.

politique ». Elle constatait hélas le succès des Jacobins en France, « qui n'avaient que trop réussi, en renversant l'autel et le trône, à détruire tout ce qui fait dans un État le bonheur général du peuple : sécurité de la vie et de la propriété, tranquillité, ordre[1]; non contents d'avoir semé dans leur pays, pour son plus grand malheur, une anarchie sans bornes, succédant à une tyrannie sans exemple, ils s'efforçaient de répandre ces semences de mort et de vol à travers le reste de l'Europe et d'y compromettre ainsi, comme en France, la paix et le bonheur du peuple; ils visaient à former une opinion publique conforme à leurs vœux, ils avaient pour agents les savants, les écrivains de toute sorte, les libellistes, les auteurs de comédie et de tragédie, les faiseurs de vers[2] ». L'existence de cette propagande en Allemagne était patente, « certains auteurs allemands avaient reçu, en vertu d'un décret formel des représentants du peuple français, le diplôme de citoyens français actifs; Mayence avait été livrée au général Custine par des savants allemands, ses frères en jacobinisme[3] ».

Les éditeurs de l'*Eudæmonia* se flattaient donc d'avoir entrepris une tâche qui n'était pas sans mérite en formant une société de vrais amis, d'amis éclairés de la Patrie, qui s'imposaient, comme le plus sacré des devoirs, de mettre en garde le public allemand bien pensant contre tous les destructeurs *secrets* et *publics* de son bonheur[4]; et c'est précisément parce qu'ils poursuivaient officiellement le bonheur du peuple que, fidèles à l'enseignement des Grecs, ils avaient donné à leur journal le nom d'*Eudæmonia*.

La lutte contre le jacobinisme en Allemagne, contre l'illuminisme aussi de Weishaupt et de Knigge qu'on n'en séparait guère, telle était, en somme, la devise du nouveau journal et c'était celle de bien des Cours. La Cour de Saxe était peut-être moins accessible que toute autre à ces suggestions, car elle était alors un foyer de haute spiritualité et de libéralisme; on ne peut oublier qu'elle avait donné asile à Weishaupt persécuté. Mais elle ne pouvait ou n'osait résister au mouvement général de réaction qui entraînait maintenant les

1. *Eudæmonia*, I. Bd. Prospectus, p. VII.
2. *Ibid.*, p. VIII. A l'appui de son dire l'*Eudæmonia* reproduisait cette proclamation de Dumouriez à la Convention extraite du n° 87 du *Moniteur*.
« Les nombreux amis de la France qui dans les contrées *étrangères* et sous le glaive même du despotisme forment des vœux pour nos succès attendent et *préparent chez eux l'explosion révolutionnaire*. Le premier élan des hommes de génie a été le *serment* de se consacrer à la Défense de la Liberté, et ce *serment est répété par des écrivains étrangers* qui veulent associer leurs efforts à ceux des fondateurs de la République. »
3. *Ibid.*, p. X.
4. *Ibid.*, p. XI.

classes dirigeantes, et la menace de passer pour encourager les menées révolutionnaires en Allemagne devait avoir facilement raison de toutes ses velléités d'indépendance. Or il paraît bien qu'on ait usé de cette menace pour obtenir d'elle la suspension du cours de Fichte, et l'on peut établir, en tous cas, que les défenseurs « du trône et de l'autel » présentaient sans hésitation Fichte comme un agent des Jacobins; on le classait couramment parmi « les philosophes du système de la *Montagne*[1] », et le récit que fit, en 1796, l'*Eudæmonia* de « l'essai malheureux pour établir dans l'Allemagne chrétienne une espèce de pratique officielle d'une religion de la Raison », est fort instructif à cet égard.

Ce récit est donné comme « une relation authentique d'un jeune savant honnête qui fut un témoin oculaire de ces événements », dans lesquels apparaît encore le concours du jacobinisme et de l'illuminisme[2].

Il commence ainsi :

« Depuis longtemps déjà, les spectateurs impartiaux des derniers événements s'étonnaient, en Allemagne, qu'aucun des *Illuminés réformateurs* du monde attachés à bouleverser les constitutions, la paix, l'ordre et toutes les institutions de la religion chrétienne, n'eût encore eu l'idée d'introduire un culte de la Raison, d'abolir entièrement l'adoration du Dieu chrétien et la religion même, inutile au dire de ces grands sages!!!... en notre siècle de lumières.

« Les Illuminés dont les émissaires en France aidèrent tant par leur influence pernicieuse à l'explosion de la Révolution et à ses dévastations, employaient déjà, depuis plusieurs années, toutes leurs forces à combattre, en Allemagne, le Christianisme et à instituer la religion de la Raison. Par les ouvrages de leurs *supérieurs secrets* (mais bien connus), de leurs associés, de leurs affiliés, grâce aux écrivains de toute sorte, journalistes, auteurs de comptes rendus, rédacteurs de journaux savants à leurs ordres, ils cherchèrent de plus en plus à inspirer le mépris pour les doctrines du Christianisme, ou du moins à représenter comme inutile la religion positive dans les temps *où la Raison est devenue majeure*[5]. Mais on ne s'était pas encore risqué à attaquer ouvertement le culte officiel du Christ et à y substituer le culte idolâtre de la Raison. Pour l'oser faire, il avait fallu la cervelle bouillonnante d'un philosophe[3]. »

1. *Eudæmonia*, 1795, Leipzig, auf der Chursächsischen Zeitungs-Expedition, I. Bd., IV, St. VII, Ursach und Folgen, p. 363.
2. *Eudæmonia*, 1796, Frankfurt am Mayn, II. Bd., I, St. II, p. 28, note a.
3. *Ibid.*, p. 28-30.

Rappelant alors l'exemple des Jacobins de France qui, après la Terreur, l'exécution du roi, le renversement des autels, avaient cherché à édifier une religion de la Raison, l'auteur du récit déclarait « qu'il s'était trouvé aussi en Allemagne un grand serviteur de l'Idole Raison pour essayer, en un lieu qui jusqu'alors était une pépinière du Christianisme, et précisément au jour et aux heures consacrées à l'adoration publique de Dieu, d'édifier une espèce de culte divin officiel de la Raison[1] ».

On n'avait pas à cacher le nom de cet homme hardi, déjà révélé d'ailleurs par un nouveau journal (*Thiess Ephemeriden der neuesten theol. Literatur*, I. B., 2 St., p. 176)[2]; c'était le célèbre professeur de philosophie d'Iéna, Fichte, qui avait tant fait pour répandre en Allemagne l'esprit de la Révolution, et auquel ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution*, comme certains autres actes, avaient assuré une grande réputation chez ceux qui voulaient renverser tout l'ordre social, toutes les lois, tous les contrats[3].

Les liens de Fichte avec les révolutionnaires étaient d'ailleurs patents, au dire de l'*Eudæmonia*. Déjà, bien avant son arrivée à Iéna, il était en rapports étroits avec les Jacobins et les Illuminés; pendant son séjour à Zurich, il avait été un confident du fameux Gorani[4] qui, aux temps de Custine, de funeste mémoire, se tenait dans les parages du Mein et du Rhin comme émissaire français. Gorani mentionne lui-même ses relations secrètes et son intimité avec Fichte dans ses *Lettres aux Français, par l'auteur des Lettres aux souverains*, où il dit, entre autres choses : « Mon libraire reçut les quatre premières *Lettres*, le 30 mars, et le célèbre professeur Fichte, qui partit de Zurich où j'étais alors, le 30 avril, pour se rendre à Iéna

1. *Eudæmonia*, 1796, Francfurt am Mayn, II. Bd., I. St., II, p. 31.

2. Voici le texte en question : « Le nouveau professeur de Philosophie ou de la *Théorie de la Science* à Iéna, M. Fichte, qu'on sait être l'auteur des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, a fait une tentative pour donner aussi des conférences le dimanche, ce qui a provoqué d'office la protestation des orateurs attitrés de ce jour. »

3. *Ibid.*, p. 31-32.

4. Le comte Giuseppe Gorani, né à Milan en 1744, longtemps avant la Révolution, avait combattu le despotisme en Italie (*Sur le Despotisme*, 2 vol. 1770).

En 1792, il vint à Paris, fit la connaissance de Robespierre et écrivit son œuvre maîtresse (*Mémoires secrets et critiques des Cours, des gouvernements et des mœurs des principaux États de l'Italie*, 3 vol., 1793, Paris) qui lui valut le bannissement et la confiscation de ses biens. Il alla ensuite en Suisse, peut-être avec une mission secrète. Quand il fut découvert, l'ambassadeur d'Autriche demanda son expulsion. C'est le moment où il fréquenta le salon de Rahn et fit la connaissance de Fichte. Il se retira à Genève où il mourut obscurément en 1819. (*Fichte's Leben*, I, II, 1, p. 210. Note tirée de la *Nouvelle biographie générale* des frères F. Didot, XXI, p. 265-266, Paris, 1857.)

où il enseigne, avec le plus grand succès, la philosophie kantienne, remit, au commencement de mai, le manuscrit des cinq dernières *Lettres* en mains propres à ce libraire, qui avait achevé déjà l'impression des quatre premières »; et, toujours au dire de l'*Eudæmonia*, il résulte de cette lettre que « Fichte et Gorani avaient été à Zurich liés d'intime amitié et qu'ils avaient, sur l'essence de la Révolution et de la rébellion, des sentiments pareils; que Fichte avait été l'accoucheur des *Lettres* de Gorani (livre contenant les principes les plus subversifs et interdit à bon droit dans différents pays et différentes villes) ou du moins avait assisté à leur naissance ». Fichte était accusé de prêter « son concours actif à l'expansion des opinions illuministes et jacobines qui avaient dévasté et dévastaient encore la France, les Pays-Bas, autrefois florissants, la Hollande et une des plus belles parties de l'Allemagne[1] ». Et l'homme « qui affichait ces opinions, était devenu le professeur de philosophie de la jeunesse, accourue de toutes les provinces allemandes à l'Université d'Iéna, où devaient se former les futurs professeurs de la religion chrétienne et les serviteurs de l'État[2] ».

Fichte avait là, au dire de l'*Eudæmonia*, un large cercle d'action pour communiquer ses convictions jacobines aux jeunes étudiants, et pour les répandre, grâce à eux, à travers l'Allemagne tout entière. Les fruits d'un tel enseignement ne devaient pas tarder à mûrir. Beaucoup de jeunes gens furent tellement séduits par les opinions monstrueuses de cet homme qu'ils en eurent la tête mise à l'envers. Quand on entrait dans une société des auditeurs de Fichte on pouvait se croire à Paris, dans l'ancien club des Jacobins[3].

« Tel était le professeur, si rapidement devenu grand, dont l'enseignement et les écrits portaient la marque du jacobinisme et de l'illuminisme le plus pur, tel était le professeur qui avait fait en Allemagne la première tentative audacieuse pour instituer une espèce de culte de la Raison[4], où les plus saintes pratiques religieuses se trouvaient impunément tournées en dérision, au point qu'on croyait forcément vivre au milieu de jacobins athées[5].

1. *Eudæmonia*, 1796, II, Bd., I. St., II, p. 33. — 2. *Ibid.*, p. 33. — 3. *Ibid.*, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 35. Herder lui-même ne s'était-il pas fait l'écho des bruits qui couraient, en colportant de prétendus propos de Fichte? « Dans cinq ans, aurait dit celui-ci, il n'y aura plus de religion chrétienne, la Raison est notre religion. » Et Herder avait appuyé la plainte du Consistoire!

On objectait, il est vrai, que Fichte avait fait baptiser son fils; mais à cela les adversaires de Fichte répondaient que les grands hommes ont aussi leurs heures de faiblesse. Karl Hase, *Ienaisches Fichte-Büchlein*, Leipzig, 1856, p. 17.

5. *Eudæmonia*, *loc. cit.*, p. 35-36.

Fichte répondit à ces attaques dans le *Journal littéraire universel* d'Iéna.

« Si le narrateur voit entre l'exécution de Louis XVI et les conférences du dimanche d'un professeur allemand un lien direct comme si ces deux événements faisaient partie d'un même plan; si son récit a pour introduction un sorite comme celui-ci : une personne a eu dans sa malle certain manuscrit, c'est un fait; donc elle a été liée d'une grande amitié avec l'auteur de ce manuscrit[1], donc elle professe sur l'essence de la Révolution et de la rébellion les mêmes sentiments, donc elle est en rapports étroits avec les Jacobins et les

1. A lire cette réponse on serait tenté de croire qu'en acceptant le dépôt du manuscrit de Gorani Fichte s'était borné à un acte de banale complaisance pour un étranger dans l'embarras. Il affecte à l'égard de Gorani une entière indifférence; il tient à ce qu'on n'argue pas du fait qu'il fut dépositaire de ce manuscrit à l'existence de relations suivies entre Gorani et lui. Ces relations semblent cependant bien avoir existé et avoir été plus étroites que le démenti de Fichte à l'*Eudæmonia* ne pourrait le laisser supposer. C'est ce qui ressort de la correspondance même de Fichte, dès après son arrivée à Iéna.

Dans une lettre à sa femme, du 20 mai 1794, Fichte fait évidemment allusion à l'événement signalé par l'*Eudæmonia*. Il écrit : « Doch hat aus gewissen Ursachen für Gorani noch nichts geschehen können. Man muss noch einige Wochen Geduld haben. » (*Fichte's Leben*, I, II, 1, p. 209-210, Iena, d. 20. Mai 1794). Dans la lettre suivante du 27 mai, il ajoute : « Der gute Gorani muss noch etwas Geduld haben. Ich mag die Sache nicht Briefen anvertrauen, sondern muss es mündlich abmachen, und dazu habe ich keine Zeit, nach Weimar zu reisen. » (*Ibid.*, den 26. Mai 1794, Morgens um 7 Uhr, p. 212.) Il continue dans la lettre suivante : « Wegen Gorani ist es doch ein eigener Umstand. Ist er denn wirklich so sehr verfolgt, oder ist es nur seine Phantasie, die ihm solche Ungeheuer vormalt, damit sein unsteter Geist Vorwand erhalte, sich in der Welt umzutreiben? Die projectirte Ermordung und die Banditen zu Zürich und seine abermalige Confidence gegen einen Secretär des österreichischen Ambassadeurs klingen mir etwas romanhaft. » (Allusion à la demande d'expulsion qui avait été faite contre lui par l'ambassadeur d'Autriche. Voir note de la p. 210.) « Du bist an Ort und Stelle und könntest bei angewandter Vorsicht gewiss hinter die Wahrheit kommen. Ich kann kein Wort von ihm sagen, ehe er kommt; denn wozu mir eine Verbindlichkeit und eine grosse Verbindlichkeit aufladen, ehe ich weiss, ob ich derselben bedürfen werde? Man hat dann doch immer meiner Bitte nachgegeben, und ich muss dankbar dafür sein, auch wenn er nicht kommt; man hat doch den guten Willen gehabt. Kommt er aber geradezu, so stehe ich ihm, wenn er einmal hier ist, mit meiner Ehre für Sicherheit und entweder für ein dauerndes Asyl — wenn er nur vier Wochen an einem Orte es aushalten kann, woran ich zweifle — oder für die besten Adressen nach Dänemark. Ich kann das versprechen, denn Gœthe ist sehr mein Freund, und ich habe Ursache zu glauben, dass selbst der Herzog sich freuen würde etwas für mich thun zu können. Aber eben darum muss man solche Gefälligkeit nicht ohne Noth abnutzen, dann behält man sie gut. » (*Ibid.*, p. 215-216.)

Il semble bien ressortir de ces textes que les relations de Fichte et de Gorani furent assez étroites. Celui que Fichte appelle le bon Gorani, celui pour lequel il n'hésiterait pas à faire une démarche auprès de Gœthe, auprès du duc de Weimar, et à se créer « de grandes obligations » n'est évidemment pas tout à fait pour lui un étranger et un indifférent, si, comme il l'affirme, ce n'était pas un intime.

On comprend d'ailleurs aisément pourquoi Fichte, en répondant à l'*Eudæmonia* et dans les circonstances présentes, ne tenait pas à insister sur les relations qu'il avait pu avoir avec Gorani. On comprend pourquoi il écrivait à sa femme, lorsqu'il s'occupait de son affaire « qu'il ne pouvait la traiter par écrit, qu'il fallait la régler oralement ».

Illuminés et elle est un propagateur actif de leurs opinions, donc elle a ravagé la France, les Pays-Bas autrefois florissants et une des plus belles parties de l'Allemagne, et il faut considérer toutes ses actions de ce point de vue, s'il en est bien ainsi, — comme le prétend effectivement l'*Eudæmonia*, IIe vol., 1er fascicule — le plus niais parmi les niais d'entre les lecteurs de l'*Eudæmonia* remarquera la méchanceté, mais aussi la bêtise du calomniateur et la critique renverra l'affaire devant la juridiction compétente, la police. Celle-ci pourra décider alors si le narrateur mérite une place dans la maison de force ou dans un asile d'aliénés.

« En ce qui me concerne personnellement, je considérerais comme indigne de m'occuper d'un public soucieux de l'honneur d'entrer en conversation avec les auteurs et les éditeurs d'une *Eudæmonia*. Mais quelques-uns de mes amis croient que la débilité d'esprit si répandue dans la foule mérite certains ménagements. »

Pour se conformer au désir de ses amis, Fichte discutait les principaux griefs, il disait les mensonges de l'article publié par l'*Eudæmonia*. Et ces mensonges prouvaient, à ses yeux, le degré d'abjection et en même temps l'insuffisance où en était tombée la tribu des Obscurantistes et l'organe de ces libellistes sans honneur [1].

Il apparaît donc, avec une pleine évidence, qu'en cette affaire la question des conférences du dimanche, la question religieuse, ne fut que le prétexte à l'accusation politique, l'éternelle accusation de jacobinisme. Ainsi se poursuivait, au nom d'on ne sait quelle « mission céleste », la campagne d'infâmes calomnies, inaugurée dès l'arrivée de Fichte, renouvelée moins d'un mois après son entrée en fonctions, sans cesse entretenue par des ennemis acharnés à le perdre, et secrètement encouragée peut-être par certains collègues mêmes de Fichte, jaloux de son prodigieux succès.

Le nouveau professeur, il faut l'avouer, par combativité ou par bravade, ne perdait pas une occasion de les provoquer.

Le bruit courait, on se le rappelle, et il était fondé, que Fichte allait faire paraître, sous son nom cette fois, une nouvelle édition de son ouvrage sur la Révolution française. Il avait déjà conclu avec un éditeur, sans se soucier des embarras qu'il pourrait créer ainsi à ses protecteurs et des armes qu'il allait fournir aux gouvernements portés à voir en lui un dangereux démocrate.

Gœthe et Voigt en avaient même cette fois conçu quelque humeur et s'en préoccupaient. Gœthe considérait cet acte comme en contra-

1. *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung*, 1796, 5. Bd., n° 50. Sonnabends, d. 16. April 1796. Literarische Anzeigen, I, Erklärung, p. 409-412.

diction avec la promesse faite par Fichte dans sa lettre du 26 juin, renouvelée par lui dans la conversation subséquente, de ne pas écrire sur des objets politiques (Fichte, il est vrai, avait ajouté « anonymement ») et de ne pas donner suite à certain ouvrage.

Aussi Voigt, le 10 octobre 1794, s'était-il tout de suite adressé à Hufeland, l'homme qu'il croyait le plus capable d'agir sur Fichte.

« J'apprends confidentiellement que Fichte doit publier une seconde édition de ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*; j'en serais vraiment fâché pour lui; ce qu'il pourrait y gagner en argent et en vanité ne compenserait pas ce qu'il risque d'y perdre. Pourquoi, quand il s'agit d'une pareille chose, n'a-t-il pas plus de confiance en Gœthe, en moi, en ses autres amis? Donnez-lui en sous-main le conseil qu'il faut lui donner [1]. »

Et, dix jours plus tard, il insistait en ces termes :

« Il est sans doute universellement connu comme l'auteur de cet ouvrage, mais nous ne voulons pourtant pas nous faire dire que, pendant qu'il professait à Iéna, de pareils principes révolutionnaires ont été soutenus par lui. J'ai peur, d'après les nouvelles que je reçois de Dresde, de Gotha, etc., qu'on ne fasse de l'affaire des commentaires fâcheux, si un de nos maîtres d'Iéna publie pareille chose. Je suis bien sûr qu'à cet égard Fichte n'aurait pas la moindre crainte et que cela lui serait parfaitement égal; mais nous ne pouvons être dans ces sentiments, *nous autres* qui aimons à vivre en paix et qui ne voulons pas laisser diffamer Iéna. Dans les cabinets on parle des écrivains beaucoup plus qu'on ne peut le croire au dehors, et tout prétexte serait mis à profit pour décrier notre prétendu goût pour le jacobinisme (Jacobinerei). J'ai certes confiance que notre Fichte fera aussi quelque chose par amour pour nous, à supposer qu'en ce qui le concerne toutes les conséquences à redouter lui soient indifférentes [2]. »

Fichte finit par se rendre aux conseils de Hufeland; mais ce ne fut pas sans difficultés, il faut le croire, car Voigt se vit obligé d'insister : il déclarait à Hufeland que Gœthe aussi tenait la chose pour nécessaire, que d'ailleurs Fichte avait pris des engagements.

1. Neumann, *Gœthe und Fichte*, p. 14. A. Diezmann, *Weimar-Album*, p. 95. Düntzer, *Aus Gœthes Freundeskreise*, p. 391. Neumann attribue par erreur cette dernière lettre à Gœthe qui l'aurait adressée à Voigt en octobre 1794. Elle ne se trouve pas dans la correspondance de Gœthe, et Düntzer la donne comme lettre de Voigt à Hufeland. Enfin elle figure parmi les lettres de Voigt citées par A. Diezmann dans *Aus Weimars Glanzzeit*. (Aus Briefen des G. R. Voigt, 10. Oct. 1794, p. 70.)

2. A. Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit*. Aus Briefen des G. R. Voigt, p. 70. 20. Oct.

A cet acte de soumission Fichte gagna sans doute d'échapper, une fois encore, aux embûches que ses ennemis venaient de tendre sous ses pas ; il y gagna de triompher de la plainte du Consistoire à propos de ses conférences du dimanche.

F. *DÉFENSE ET VICTOIRE DE FICHTE.*

Il continua, en effet, d'être soutenu par le gouvernement, et c'est à Gœthe même que, dès le 19 novembre, le lendemain du jour où avait été déposé le rapport du Consistoire, il n'avait pas hésité à s'adresser pour lui demander aide et protection.

« Celui qui n'a jamais rien sollicité vous sollicite, — et, si je ne me trompe — pour se faire rendre *justice*[1]. »

Entrant dans le détail des faits, il établissait alors les points suivants :

Tenu de faire un cours public, il était dans l'impossibilité de remplir ses engagements. Durant la semaine les heures étaient prises de telle manière qu'on arrivait à interdire aux pauvres professeurs n'appartenant pas au Sénat de l'Académie de faire même des conférences nécessaires, des conférences fermées. Ainsi Fichte s'était aperçu, *longtemps après la publication de l'horaire des cours*, que les besoins particuliers de ses étudiants exigeaient une espèce d'introduction à la philosophie transcendantale ; pour y satisfaire, il avait entrepris, de six à sept heures, un cours supplémentaire ayant pour objet les *Aphorismes* de Platner sur la *Logique* et la *Métaphysique*. Il avait alors reçu du doyen de la faculté de philosophie, *Ulrich*, l'avis officiel d'avoir à mettre fin à ce *désordre* pour permettre au professeur-sénateur Reichardt de pouvoir, au besoin, doubler son heure sur les Pandectes ! Et ce cas n'était pas le seul.

Il ne restait donc à Fichte d'autre ressource, pour faire son cours public, que de sacrifier *une* heure de son dimanche, pourtant déjà surchargé d'autres travaux, également destinés à son enseignement académique[2].

« Depuis lors, écrivait Fichte à Gœthe, des hommes qui n'étaient pas précisément connus pour avoir beaucoup de religion, se sont mis à crier « à la violation du Sabbat », excitent contre moi la bourgeoisie et le clergé, racontent aux étudiants qu'à la prochaine session du Sénat ils s'honoreraient en portant plainte contre moi ; et jusqu'à

1. L. Geiger, *Gœthe-Jahrbuch*, XV. Band, 1894, I. Mittheilungen aus dem Gœthe- und Schiller-Archiv. 5. Sieben Briefe von Fichte an Gœthe. VII, lettre du 19 novembre 1794, p. 36.
2. *Ibid.*, p. 37 et 38.

ce jour (mardi) ils sont déjà parvenus à communiquer leur indignation à nos pieuses femmes[1]. »

Mais Fichte, en faisant ses conférences le dimanche, avait pris soin de s'enquérir minutieusement des lois, *et il n'existait pas de loi à ce sujet.* En conséquence la requête que Fichte adressait à Gœthe était la suivante :

1° Si réellement il n'y avait pas de loi, *entre ce mardi* et *le dimanche* suivant il demandait qu'une loi intervînt qui fût non pas un ordre s'appliquant simplement à lui, mais un commandement général, officiellement promulgué, un commandement du prince.

Entre ce mardi et le dimanche, parce que Fichte s'étant engagé par une annonce publique à faire un cours chaque dimanche, il était ainsi lié par un contrat vis-à-vis des étudiants; il ne voulait pas rompre ce contrat, à moins de maladie (et il n'y avait aucune apparence qu'il dût être malade le dimanche suivant) ou d'une interdiction qu'il pût respecter en tout honneur.

2° Il demandait un commandement du *prince*; car il ne voulait pas se soumettre et ne se soumettrait pas à un commandement du Sénat, d'ailleurs entièrement illégal à ses yeux.

3° Il déclarait que, si d'ici au dimanche il n'avait pas été avisé officiellement d'un pareil commandement, il ferait certainement son cours et *il déclinait, par la présente demande, toutes les responsabilités possibles requérant protection pour son projet.*

4° Il se réservait de citer en justice ceux qui avaient calomnié son entreprise et l'avaient personnellement outragé, aussitôt qu'il les aurait découverts[2].

Fichte terminait sa lettre en s'expliquant sur les accusations qu'on avait formulées contre lui :

Celle d'avoir fomenté des troubles dans la rue. Voici quels étaient les faits. Fichte, ayant plus de 500 élèves à son cours, avait dû, pendant l'été, demander à Griesbach l'autorisation de professer dans son amphithéâtre qui était affecté de tout temps aux auditoires nombreux. Depuis, Griesbach avait, c'était son droit strict, retiré l'autorisation, sous prétexte que l'affluence du public au cours de Fichte *usait les bancs.* Fichte alors, et c'était aussi son droit strict, avait demandé un amphithéâtre public pour la philosophie : il fallait bien tout de même que l'on trouvât un abri possible pour des hommes, et le dimanche précédent, à neuf heures, il s'était, par une

1. L. Geiger, *Gœthe-Jahrbuch*, XV. Band, I. Mittheilungen aus dem Gœthe- und Schiller-Archiv. 5. Sieben Briefe von Fichte an Gœthe. VII, lettre du 19 novembre 1794, p. 37. — 2. *Ibid.*, p. 37-38.

pluie battante, rendu à l'Université. Il avait trouvé ses auditeurs devant la porte, le prévenant que l'amphithéâtre *était plein d'immondices*, *que les fenêtres avaient été brisées*, etc., et le priant d'aller faire son cours dans sa propre maison. Fichte, trouvant leur désir humain, était donc rentré chez lui par cette averse, suivi de la foule de ses élèves. Si cette promenade forcée avait causé quelque tumulte dans les rues, à qui donc en incombait la responsabilité[1]?

Celle d'avoir choisi, pour ses conférences, l'heure des offices à l'église, de neuf à dix. Fichte demandait quelle autre heure il aurait pu choisir. Faire son cours à une heure, au sortir de table, serait très mauvais pour sa santé ; et, pour les considérations qu'il avait à présenter, il préférait aussi les heures du matin où l'esprit des auditeurs est plus ouvert; il ne voulait pas de l'heure où le ventre est plein et où l'on n'a pas d'oreilles. Plus tard, dans l'après-midi et dans la soirée, il y avait aussi des offices à l'église, il y avait le concert, le club. Le matin, de meilleure heure, les étudiants dormaient encore, car c'était le seul jour où ils pouvaient rester tard au lit. D'ailleurs l'église dont on parlait, l'église de la ville, n'était pas faite pour les étudiants; pour eux il n'y en avait qu'une, l'église du Collège dont l'office avait lieu de onze heures à midi, et c'était la raison pour laquelle Fichte n'avait pas choisi cette heure, la plus commode de toutes. Il n'avait d'ailleurs pris le dimanche qu'à contre-cœur, après avoir perdu tout espoir de trouver une heure libre dans la semaine, et il avait longtemps retardé l'ouverture de ces conférences, en dépit des sollicitations répétées des étudiants. Enfin il y avait des précédents; la Société de physique tenait, elle aussi, ses séances le dimanche après-midi pendant l'heure du prêche, et personne, au dire de Fichte, ne lui en avait fait un crime.

Au point de vue moral tout homme sensé devrait à coup sûr prendre parti contre Fichte, s'il pouvait croire que son entreprise eût pour objet d'afficher on ne sait quel esprit fort, prôné par les partisans des *Lumières*; et sans doute beaucoup des détracteurs de Fichte lui prêtant leur propre mesquinerie, attribuaient à Fichte un dessein de ce genre. Soupçon si ridicule que Fichte ne se donnait pas la peine de le réfuter. Il était encore sur les bancs de l'école qu'il avait déjà dépassé ce stade des *Lumières*....

1. On remarquera que la version de Fichte diffère assez sensiblement sur ce point du récit de l'*Eudæmonia* (Voir p. 305); mais le fait du tumulte causé dans la rue par les étudiants, que ce fût pour accompagner Fichte chez lui, ou parce que le grand amphithéâtre était fermé et les autres salles trop petites, subsiste et c'est évidemment le point capital.

D'ailleurs pour ces gens il ne s'agissait pas de religion, vraie ou imaginaire. Le crime réel de Fichte, c'était son influence sur les étudiants, sur ses auditeurs, c'était le respect qu'il leur inspirait. Ah! s'il avait parlé devant des bancs vides, il aurait pu le faire tant qu'il aurait voulu et aux plus grands jours de fête. Voilà pourquoi ses adversaires saisissaient n'importe quel prétexte pour lui créer des difficultés; leur haine académique seule en faisait des chrétiens vieux-orthodoxes[1].

Pour obtenir justice Fichte se tournait donc vers Gœthe, sans plus de formalités, en toute confiance. Il le priait d'ailleurs de faire de sa lettre tel usage qu'il jugerait bon, et de la considérer, autant que cela serait possible, comme officielle; tout au moins il lui demandait de lui indiquer la marche à suivre pour arriver à ses fins d'ici au prochain dimanche. Il concluait ainsi :

« Au reste ma résolution est inébranlable. Je ne puis, sans forfaire à l'honneur, après ces événements, me donner en silence et intérieurement un démenti à moi-même; mais j'obéirai à la loi sans résistance, sans observation, avec joie, en bon citoyen, aujourd'hui, comme toujours; si la loi ne décide, je suis acculé aux dernières extrémités[2]. »

Fichte obtint une fois de plus gain de cause; l'heure n'était pas encore venue où, sous les efforts persévérants et jamais lassés de ses ennemis, il devait finir par succomber. Le duc, en effet, prit une résolution qui, tout en ménageant l'autorité du Sénat, tenait compte des susceptibilités de Fichte. Il transmit bien au Sénat, pour l'instruire, la plainte du Consistoire; mais, il ne pouvait recevoir le rapport et la décision du Sénat avant le dimanche, jour où Fichte était décidé, à moins d'un ordre ducal, à faire sa seconde conférence; Charles-Auguste rendit alors un décret suspendant provisoirement les conférences du dimanche.

L'honneur de Fichte était sauf; il fit comme il avait dit, il obéit à la loi sans résistance et il engagea les étudiants à y obéir.

Dès que le prorecteur lui eût notifié le rescrit du duc de Weimar, il fit savoir à ses auditeurs, par une annonce publique au tableau noir, « que le cours du dimanche lui était interdit; qu'il cédait à la force et qu'il exhortait ses auditeurs à n'y pas faire d'opposition[3] ».

1. *Gœthe-Jahrbuch*, XV. Bd., I, 5, VII, p. 39-40. — 2. *Ibid.*, p. 40-41. — 3. *Eudæmonia*, II. Bd., I. St., II, p. 40-41.

L'*Eudæmonia* fait suivre cette déclaration d'une double note qu'il est intéressant de reproduire :

a. « Ainsi Fichte parle de force quand un souverain maintient la vigueur des lois

La procédure suivit dès lors sa marche normale, et Fichte écrivit au prorecteur une longue lettre de justification contre les accusations portées par le Consistoire.

Il y rappelait que les conférences du dimanche étaient non pas des cours scientifiques qui auraient détourné la pensée des auditeurs de la méditation religieuse, mais bien des élévations morales qui ne violaient en quoi que ce fût la sainteté du jour consacré à Dieu; ces conférences, ajoutait-il, n'étaient pas sans de nombreux précédents; elles n'avaient rien d'illégal, ni de contraire aux règles et coutumes établies; elles n'avaient été entreprises qu'avec l'assentiment des hommes les plus autorisés; l'heure en avait été fixée de manière à n'empiéter en rien sur les services religieux; l'annonce officielle en avait été faite sans soulever la moindre protestation; les accusations du Consistoire n'étaient venues qu'après leur ouverture; ces accusations d'ailleurs étaient sans fondement; elles incriminaient des intentions que Fichte désavouait de toutes ses forces[1]. Au reproche de violer les lois Fichte répondait que « dans la vie civile il mettait son orgueil à obéir aux lois et à prêcher l'obéissance aux lois[2] »; quant au scandale qui pourrait nuire au bon renom de l'Université, la responsabilité en retombait tout entière sur ceux qui avaient créé l'affaire en dénonçant un péril imaginaire, alors que jusque-là les conférences de Fichte n'avaient fait qu'accroître la renommée de l'Université[3].

Le Sénat académique, malgré la violente opposition de deux ennemis de Fichte, le médecin Grüner et le philosophe Ulrich, le doyen qui avait caché les clefs de la grande salle, finit par se ranger à l'avis de Griesbach, de Paulus, de Schütz[4], et, dans un rapport en date du 4 janvier 1795, après avoir d'abord rendu hommage au caractère de Fichte, à ses scrupules de bon citoyen, à sa bienfaisante action sur les étudiants, il déclara que « des conférences consacrées

et n'admet pas que chaque citoyen agisse précisément à leur encontre et puisse les fouler aux pieds. Belle philosophie, tout à fait dans l'esprit des sans-culottes et des prédicateurs jacobins de la liberté! Quoi d'étonnant à ce que les auditeurs du professeur Fichte, en présence des principes de leur maître, au milieu des troubles qui s'étaient jusqu'alors souvent produits à Iéna, en soient arrivés à l'anarchie, à se mettre au-dessus des lois et des châtiments. »

b. Les disciples de M. Fichte en étaient donc déjà réellement à ce point qu'il fallait les exhorter à ne pas résister aux lois et aux décrets légitimes du souverain? Très mauvais. »

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., IV, *Actenstücke über Fichte's Sonntagsvorlesungen*, B. p. 27.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. *Ibid.*. p. 31-32.
4. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, V. Bd., II, 3, p. 270.

non à un enseignement scientifique, mais à la culture morale n'avaient en soi rien de contraire aux occupations du dimanche; que par conséquent on estimait qu'elles devaient être autorisées à condition d'avoir lieu à une heure où tous les offices seraient terminés; d'ailleurs c'était là, quoi qu'en ait dit Fichte, dont les preuves sur ce point furent contestées par le Sénat, une tentative tout à fait insolite et que pouvait seule justifier l'impossibilité pour Fichte, arrivé quand tous les cours étaient déjà organisés, de réunir l'ensemble des étudiants un jour de la semaine[1]. »

Conformément au rapport du Sénat, le grand-duc, dont les sympathies pour Fichte n'étaient pas douteuses, mais que la prudence avait obligé à couvrir sa décision derrière l'autorité d'une juridiction compétente, publia, le 28 janvier 1795, un nouveau rescrit. Il y déclarait Fichte absolument lavé de toutes les accusations lancées injustement contre lui; il affirmait sa conviction que les leçons morales pouvaient avoir une grande utilité, témoignant sa confiance à Fichte qui, pour continuer à la mériter, apporterait dans ses faits et gestes, il n'en doutait pas, encore plus de prudence et de circonspection; il ordonnait, en conséquence, la continuation des conférences du dimanche à condition qu'elles eussent lieu l'après-midi et une fois tous les offices terminés[2].

Des collègues de Fichte, des amis pensèrent alors un moment à demander pour la reprise de ces conférences l'accès de l'église de l'Académie, au grand scandale de ceux qui auraient vu dans cette autorisation la reconnaissance et la consécration formelle d'un culte de la Raison, et qui redoutaient l'action que Fichte aurait alors exercée non plus sur les étudiants seulement, mais sur le peuple même; le projet échoua[3] et Fichte reprit sa salle habituelle. Il recommença son cours de morale le dimanche 3 février 1795[4]. Mais une nouvelle aventure l'obligea, quatre semaines plus tard, à interrompre encore une fois cette prédication d'une religion de la Raison où l'*Eudæmonia* voyait une sorte de « charlatanerie »[5].

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., IV, *Actenstücke über Fichte's Sonntagsvorlesungen*, C. p. 37-40.
2. *Ibid.*, D. p. 41.
3. *Eudæmonia*, II. Bd., I. St., p. 45.
4. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, V. Bd., II, 3, p. 271.
5. *Eudæmonia*, II. Bd., I. St., II, p. 46.

CHAPITRE VIII

LA LUTTE CONTRE LES ASSOCIATIONS D'ÉTUDIANTS

A. *L'AFFAIRE DES ORDRES D'ÉTUDIANTS.*

Quand Fichte fut appelé à la succession de Reinhold la situation créée par les associations d'étudiants à l'Université était vraiment déplorable[1].

Des duels parfois mortels à tout propos et hors de tout propos; les passants, des femmes même, en butte aux plaisanteries les plus inconvenantes et aux injures les plus graves; les querelles particu-

1. Elle datait de loin. Dès 1725, le *Patriote* de Hambourg dénonce les mœurs scandaleuses des étudiants aux Universités. Il parle de la licence des jeunes gens, de l'indulgence et de l'hypocrisie de maîtres cupides qui ne songent qu'à leurs intérêts matériels, sans s'inquiéter autrement de l'impudence effrénée de leurs élèves.

Il cite en exemple ce « Carducio » qui, s'étant pris de querelle avec un postillon dont les chevaux barraient sa route, le frappa, et, comme celui-ci se défendait à coups de fouet, faillit le transpercer de son épée. Son professeur, auprès duquel une plainte avait été portée, trouva bon de l'excuser, attestant son zèle, ses bonnes études, affectant de traiter de peccadille l'acte commis, alléguant qu'il ne fallait pas se montrer si sévère à l'égard des jeunes gens, que c'étaient là des faits sans importance, qu'à les révéler aux parents on pouvait éloigner la jeunesse des Universités, risquer d'en compromettre l'existence et d'en tarir les revenus.

Avec de tels maîtres faut-il s'étonner de la vie que menaient les étudiants? Faut-il se scandaliser du spectacle qu'offrait la chambre de « Carducio »? Les tentures tout imprégnées, tout enfumées de tabac; par terre, une multitude de pipes et de verres cassés, de la cendre répandue, des cartes déchirées. Sur la table un porte-livres contenant quelques romans, un traité sur le *mal français*, les mémoires de Brantôme, deux ou trois ouvrages de droit. Au mur, un violon suspendu; à côté, deux fusils de chasse et une paire de pistolets. Dans un coin, un grand pot d'étain, deux rapières. Le reste des ornements consistant en quelques gravures obscènes et en tasses à thé.

Dans la chambre, traînant çà et là, de vieux vêtements de nuit, du linge, une paire de bottes, quelques paires de souliers de danse et de cérémonie. L'armoire aux habits ouverte, laissant voir deux vestes chamarrées, un manteau, des habits de chasse verts, quelques masques.

Quand on aura ajouté qu'au dire de la bonne, d'ailleurs enchantée de lui, — il était galant et large — Carducio rentrait le plus souvent au milieu de la nuit, qu'au lendemain de son aventure un ami de son père eut à subir l'assaut de ses

lières dégénérant en rixes publiques; la débauche ouvertement affichée; les lieux saints profanés par des jeunes gens qui n'avaient pas honte d'y fumer, d'y manger, d'y venir le chapeau sur la tête avec leurs maîtresses et avec leurs chiens; l'Université même systématiquement désertée, certains professeurs mis à l'index et sifflés[1]. Et les coupables impunis, grâce à leur affiliation à ces Ordres puissants et redoutés, véritables sociétés de protection mutuelle dont l'organisation mystérieuse était une perpétuelle menace pour la sécurité publique et contre lesquelles, par timidité ou par crainte, les autorités universitaires et le gouvernement même n'osaient sévir.

Les professeurs, en effet, valaient les étudiants. Leur platitude était honteuse et singulière leur étroitesse d'esprit; s'enviant l'un à l'autre le nombre de leurs élèves, vivant d'ailleurs des inscriptions aux cours de l'Université, ils étaient toujours tentés de ménager les associations d'étudiants, et leur complaisance se faisait ainsi complice de la paresse et du vice.

S'ils s'avisaient de ne plus fermer les yeux et de montrer quelque dignité, les étudiants, assurés de trouver ailleurs plus de faiblesse, menaçaient de quitter les cours, et les malheureux professeurs risquaient de mourir de faim. Pis encore, les étudiants abandonnant l'Université, c'était la disgrâce pour les maîtres, car les gouvernements ne tenaient aux Universités que pour les revenus qu'elles apportaient à l'octroi. Si les étudiants s'en allaient les recettes baissaient d'autant et le gouvernement faisait sentir sa mauvaise humeur au corps académique[2].

A peine installé, devant la grandeur du mal, Fichte considéra comme son premier office d'amender ces mœurs détestables. Profitant de l'ascendant qu'il avait acquis sur les étudiants, de la con-

créanciers, — il avait pour plus de 1 200 thalers de dettes — on aura une idée suffisante de sa conduite; c'était celle de tout étudiant qui se respectait.

Pour compléter le tableau de ces jolies mœurs, le *Patriote* de Hambourg décrit la séance d'une société d'étudiants, la Société de Bu Ba. On s'y réunissait une première fois dans la journée, une heure avant le repas de l'après-midi, pour y prendre l'apéritif; l'on y buvait ferme l'ale, l'absinthe, le vin, la bière. On y revenait à quatre heures, on recommençait à boire et à jouer aux cartes ou aux dames; on y fumait aussi, et cela durait jusqu'à huit heures. Pour passer le temps, on pariait à qui dirait les plus grossières obscénités, ou les plus horribles injures; on préparait les pires méfaits. (*Der Patriot*. Neue und verbesserte Ausgabe mit vollständigem Register. Dritte Auflage. Hamburg, gedruckt bey Conrad König, 1747. Zweites Jahr, sieben und sechszigtes Stück, Donnerstag, den 12. April 1725, p. 130-138 et neun und sechszigtes Stück, Donnerstag, den 26. April 1725, p. 150.)

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., V, 10, p. 66-70. *Fichte's Rechenschaft an das Publikum über seine Entfernung von Iena in dem Sommerhalbjahre 1795*; voir aussi IV. *Actenstücke über Fichte's Sonntagsvorlesungen*; B, p. 26 et note. Voir enfin *Vertraute Briefe*, p. 100-101.

2. Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibnitz*, p. 51.

fiance qu'il avait su leur inspirer, il leur fit sur la mission du savant ces conférences destinées à élever leurs cœurs et à leur faire prendre conscience de leurs devoirs. Et sans doute son action n'était pas demeurée inefficace. A peine instituée, la Société littéraire des « Hommes libres » qui était née au moment où Fichte arrivait à Iéna, en 1794, et qui devait disparaître en 1799, l'année même où il était congédié, décidait de changer ses statuts. L'influence de l'auteur de la *Théorie de la Science* n'était certes pas étrangère à cette modification, car c'est vraisemblablement lui qui écrivit, de sa main, la nouvelle constitution, donnant à cette Société le caractère d'une association philosophique; celle-ci pouvait donc, à bon droit, se réclamer de Fichte comme de son patron, voire de son « fondateur »; c'est du moins le titre qu'en vertu même de ses statuts la Société décernait à Fichte dans les toasts qui clôturaient chaque semestre ses sessions. Et de fait l'inspiration de Fichte y était partout présente.

Les mémoires des membres de la Société, dont l'objet essentiel était la poursuite et l'expansion de la vérité[1], sont pleins de formules empruntées à la *Théorie de la Science*; et ces formules donnent la clé de la solution des plus difficiles problèmes. Ce n'est pas la lettre seule du système de Fichte qui règne parmi les adhérents, l'esprit du philosophe est vivant dans leurs esprits avec son idéalisme parfois intempérant, avec son besoin de conformer la conduite à la pensée, avec son désir de transformer et d'améliorer le monde.

Ces jeunes hommes, ces « Hommes libres », sont, leur nom le dit assez, des fervents de l'idéal de 89; ils ont connu, pour l'avoir éprouvé, le grand frisson de la Révolution, ils ont brûlé de sa fièvre. Ils ont trouvé en Fichte leur véritable maître; ils croient au progrès, ils croient aux réformes de la constitution civile et de la constitution religieuse : dans leurs séances générales ils discutent sur l'idée de l'État, sur les limites de son pouvoir, sur le devoir du citoyen de contribuer à rendre meilleures les institutions de son pays, sur la légitimité des châtiments suivant le droit naturel, sur la légitimité de la guerre, sur la question de savoir si l'État a le droit de favoriser une forme déterminée de religion. Mais ils savent aussi que toute réforme dans le monde a pour condition préalable une

1. « Die Wahrheit zu erforschen *und zu verbreiten.* » On reconnaît dans ces mots les expressions familières à Fichte. Les trois derniers d'ailleurs furent rayés des statuts à la demande du Sénat académique, sous prétexte que le gouvernement y flairait un parfum révolutionnaire. Le jacobinisme de Fichte, encore, toujours! (Willy Flitner Stud. Phil. *Die literarische Gesellschaft zu Iena. Eine philosophische Vereinigung der Schüler Fichte's*, 1794-1799. *Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft zu Iena*, Ostern 1911, mit einer historischen Einleitung, p. 2.)

réforme des cœurs, ils travaillent donc à se perfectionner eux-mêmes; ils s'entretiennent de la destinée de l'homme, de l'amitié véritable, de l'égoïsme, source du mal; ils voient dans l'éducation la condition de toute réforme morale; ils s'occupent enfin de la théodicée et de la philosophie de l'histoire. Et comment s'étonner de l'inspiration qui anime ces séances si l'on considère les noms de ceux qui y participent : Perret, Herbart, Rist, J. E. von Berger, pour ne citer que ceux-là? Ce sont les disciples chéris de Fichte.

Fichte d'ailleurs ne cache pas sa tendresse pour les « Hommes libres ». Il assiste aux séances de la Société, il y parle, il s'associe aux fêtes et aux banquets; il est l'ami de ces jeunes gens et il s'en flatte, il les invite à sa table quand ils sont sur le point de quitter l'Université[1].

Cependant à ces louables efforts de régénération morale, tentés par les « Hommes libres » de la Société philosophique et qu'avait suscités l'accent de la parole de Fichte, les Ordres d'étudiants opposaient la puissance de leur organisation et de leurs traditions séculaires, et les « Hommes libres », les « bons », comme Fichte les appelle, venaient constamment lui apporter leurs doléances et lui demander son secours[2].

Pour aboutir à un résultat durable il fallait donc commencer par briser ces Ordres, perpétuels obstacles à toute réforme générale et profonde de la jeunesse universitaire. Fichte concentre ses efforts en ce sens, n'hésitant pas à attaquer les Ordres dans ses conférences, représentant à ses élèves l'influence pernicieuse de ces Associations, même animées des intentions les meilleures, les invitant à prononcer leur dissolution, alléguant auprès de ceux que la Raison ne suffisait pas à convaincre qu'on avait travaillé contre eux dans les Cours et au Congrès de Ratisbonne, et que, tôt ou tard, des mesures de rigueur seraient prises[3].

Telle était alors son influence qu'un beau matin Fichte vit entrer dans son cabinet les délégués des trois Ordres représentés à Iéna, les Frères Noirs, les Constantistes, les Unitistes (Die Schwarzen Brüder, die Konstantisten, die Unitisten)[4]; ils venaient lui pro-

1. Willy Flitner, *Die literarische Gesellschaft zu Iena*, p. 1-9.
2. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., V, 4, p. 49-50 et Zweite Abth., III, p. 9; lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, p. 218. « Ich war kaum nach Iena gekommen, so versammelten sich die Guten, theils durch meine öffentlichen Vorlesungen ermuntert, theils weil man von Ihrem Nachfolger Ihre Denkart voraussetzte, um mich, klagten mir den tiefen Schaden und suchten bei mir Hülfe ». L'allusion à la Société des « Hommes libres » est ici évidente.
3. *Ibid.*, II, Erste Abth., V, 4, p. 50.
4. Fritz Medicus, *Fichtes Leben*, Viertes Kap, p. 68.

mettre de se dissoudre. Fichte n'avait aucune qualité pour recevoir un pareil serment; tout en se montrant très touché de la démarche, tout en encourageant vivement les délégués à persister dans leur projet, il les renvoya donc au recteur, son chef hiérarchique. Ils résistèrent. Le recteur était un ennemi déclaré des Ordres; les étudiants ne voulaient point faire auprès de lui une démarche qui pouvait ressembler à un acte de contrition. D'un commun accord on résolut alors de s'adresser au vice-recteur, investi des mêmes prérogatives et suppléant du recteur en cas d'absence, de maladie, etc.... Fichte alla le trouver sur-le-champ; le vice-recteur se déroba, invitant Fichte à parler au conseiller intime de la Cour chargé des affaires académiques, à Voigt, très au courant de tout ce qui concernait les Associations d'étudiants[1].

Fichte aussitôt dépêcha près de Voigt, à Weimar, un homme de confiance chargé de lui exposer la situation, demandant à la Cour la nomination d'une Commission dont la menace pouvait seule vaincre les résistances des mauvaises têtes, et la promesse, au cas où l'affaire aboutirait, d'une amnistie pleine et entière pour tout le passé[2], seule condition que les étudiants eussent mise à leur consentement.

Le 2 décembre 1794 Voigt lui répondait :

« Je vous suis infiniment obligé et je vous remercie de bien vouloir me faire partager votre sollicitude pour la discipline et la moralité académiques. M. Smith m'a présenté l'état de la cause et sur ce sujet j'ai ouvert sans réticence mon cœur à ce digne jeune homme, puisqu'il est votre ami et votre confident; je lui ai tout dit, sauf une chose que je conserve pour la fin de cette lettre.

« Il ne faut pas compter sur une Commission académique nommée par la Cour, si l'on veut aller vite et voici pourquoi :

« 1° Politiquement, la Cour d'ici ne peut, pour les affaires disciplinaires académiques, rien tenter de pareil toute seule, sans la collaboration des autres Cours. Il faudrait d'abord obtenir leur assentiment, comme autrefois quand on a combattu les Ordres.

« 2° Juridiquement, pour obtenir la nomination d'une pareille Commission et la charger d'une instruction, il faudrait préparer les choses dans une certaine mesure par la notification de *détails* (*sic*) authentiques, etc... d'après des pièces en règle. Je n'ai donc d'autre conseil à vous donner que de chercher à maintenir les bonnes dispositions et à obtenir des promesses; en attendant, dès que son Altesse reviendra (à la fin de la semaine), je provoquerai une délibération sur

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., V, p. 50. — 2. *Ibid*, 5, p. 53-54.

les mesures à prendre et alors je pourrai vous entretenir personnellement des suites à donner à l'affaire.

« Si j'ai bien compris M. Smith, voici votre idée : une Commission représenterait leurs fautes à ceux des affiliés aux Ordres qui sont coupables et dirait ce qu'ils ont mérité; ceux-ci, en échange de l'impunité, s'engageraient alors à dissoudre leurs Associations, avec la promesse de ne pas les reconstituer.

« Pour atteindre le but désiré, ce serait très bien... mais que penseriez-vous de l'idée de vous acquérir pour vous seul le mérite de la réussite? Si, peu à peu, vous pouviez amener les jeunes gens, de leur propre mouvement, sans menace et sans contrainte antérieures, à quelque chose? Ce serait bien là un acte noble et hautement honorable.

« Vous devriez, par exemple, prendre sur vous d'aller déclarer au duc ce qui suit :

« Sachant que ces Associations ont été interdites jusque par une loi d'empire et s'exposent à diverses peines, sachant d'autre part qu'un nombre assez considérable d'étudiants sont entrés dans ces Associations, vous n'avez pu vous dispenser d'agir là contre en leur faisant des remontrances. Peu à peu, diriez-vous, ces remontrances ont eu un heureux résultat; l'ensemble des membres des Ordres vous a confié la mission de notifier qu'ils dissoudraient de leur plein gré ces Associations, détruiraient leurs papiers et prêteraient serment de ne plus les reconstituer, à condition toutefois qu'on leur assurât l'amnistie pour le passé.

« Cette amnistie ne souffrirait aucune difficulté; la haute approbation des Cours, en ce qui vous concerne, suivrait de près, les jeunes gens seraient loués dans toute l'Allemagne pour leur belle action.

« Mais peut-être tout cela est-il plutôt un vœu qu'une possibilité. J'ai meilleure confiance en vous que dans les hommes ordinaires. Prenez la tâche à cœur. Toujours vôtre.

« G. Voigt[1]. »

A cette lettre où Voigt, en laissant à Fichte, avec tout le *mérite* sans doute du succès éventuel des négociations, l'entière responsabilité des événements, essayait visiblement d'éviter la nomination d'une Commission gouvernementale, ce qui eût engagé la Cour, Fichte répondit aussitôt :

« Vous m'avez fait dire, très honoré monsieur le Conseiller intime,

1. Fichte, *Nachlass*, n° 122, Packet XVIII (Voir Appendice I).

que vous donneriez une prochaine réponse à mes demandes ; j'attendrais avec tranquillité si je n'avais affaire à des gens qui sont assez impatients et des bonnes dispositions actuelles desquels il faut profiter, avant qu'elles ne se soient modifiées. Je vous mets au courant, aussi exactement que je le puis, de l'état présent des choses.

« Dans l'un de nos trois Ordres un membre très influent que j'ai convaincu il y a longtemps, lui et quelques autres encore de son Association, de la folie et des dangers de toutes ces menées a, depuis quelques jours, fortement travaillé ses amis. La menace d'une Commission dont la réunion est prochaine a sans doute fait aussi son œuvre.

« Un membre d'un autre Ordre, qui, lui aussi, est plein de confiance en moi, a, de son côté, travaillé le sien; bien entendu, toujours sous la menace de la Commission. De pures représentations morales n'ont sur certains sujets absolument aucune efficacité. C'est déjà une amélioration, et une amélioration notable de leur attitude, que la crainte des punitions, et ils en ont terriblement peur. Autrement les drôles de cet acabit ne pensent guère à l'avenir.... Ces deux membres ont amené leurs camarades à ce point qu'ils sont prêts à remettre leurs papiers *à une Commission* (ils tiennent à ce qu'on leur laisse l'honneur d'avoir provoqué eux-mêmes la nomination d'une Commission) et à renoncer pour toujours à leurs Ordres. Chez quelques-uns, en particulier dans le second Ordre, on peut craindre certaines restrictions mentales. Il faut que le serment soit réglé avec beaucoup de circonspection pour parer à leurs stratagèmes qui m'ont été révélés. Dois-je offrir à votre Excellence de lui communiquer confidentiellement ma pensée sur ce cas et de lui donner quelques renseignements sur certains livres en particulier qu'ils pourraient peut-être chercher à soustraire? Ces gens ne seront jamais complètement exempts de quelque malice.

« Avec le troisième Ordre je suis encore en pourparlers. Peut-être le gagnerai-je. Si cela ne devait pas être possible, un exemple de sanction pénale, en ce qui le concerne, pourrait n'être pas inutile, car il est, en outre, connu généralement comme le plus corrompu.

« Remarquez-le bien, tous attendent incessamment la Commission dont on les menace, et il est à craindre qu'ils ne tournent les talons, si rien n'est fait dans le plus bref délai. En outre il m'est impossible de tenir encore longtemps dans la position où je me trouve sans danger pour mes « bons » jeunes gens. J'aimerais mieux m'effacer et laisser les affaires aller comme elles pourraient. Vous redoutez qu'il puisse en coûter quelque dommage à ceux des sujets du duc

et à ceux des autres ducs de Saxe, qui ont été autrefois affiliés aux Ordres. Outre que cela n'est guère à craindre, au moins de la part de notre gracieux duc, ne pourrait-on y parer en leur promettant de ne point rechercher dans leurs livres les noms de leurs anciens membres à la condition qu'ils fournissent les livres contenant les noms des membres actuels. Il y a parmi eux un sujet du duc lui-même, il y en a deux du duc de Gotha, un du duc de Rudolfstadt (*sic*). Ceux-là surtout ont peur et, d'ailleurs, ce sont, autant que je sache, de bonnes natures. Le duc aurait la générosité de leur faire grâce, et aussi en qualité de sujets, ou mieux encore de consentir à ignorer leurs noms.

« FICHTE[1]. »

Devant ces instances et devant ces raisons Voigt ne se refusa plus à proposer la nomination de la Commission[2], l'amnistie restant promise pour tout le passé. Fichte dès lors poursuivit ses négociations. Ayant une dernière fois interrogé les étudiants réunis en assemblée plénière, ayant reçu d'eux l'assurance renouvelée qu'ils se décidaient de leur plein gré, après mûre réflexion, à dissoudre leurs Associations[3], Fichte convint avec eux de ceci :

Les étudiants lui remettraient sous scellés les livres de leurs Ordres; ils lui remettraient, également sous scellés, la liste de leurs membres présents à Iéna, liste qu'ils lui certifieraient, sous la foi du serment, exacte et véridique; ils s'engageraient à renoncer à leurs Ordres devant la Commission instituée par le prince.

De son côté, Fichte leur promettait, de la part du gouvernement, l'entier oubli du passé; il leur promettait aussi de faire en sorte que leurs livres fussent détruits sans plus amples recherches et que la chose se passât avec tous les égards possibles.

L'amnistie pour le passé une fois obtenue, Fichte devrait aussitôt donner aux commissaires la liste des membres des Ordres, de façon à ce qu'il pût être procédé à la prestation du serment de renonciation. Mais si par hasard l'amnistie n'était pas accordée, Fichte s'engageait à restituer aux étudiants leurs livres avec les scellés intacts et à garder les noms absolument secrets[4]. Cette convention acceptée, la remise eut lieu. Fichte enferma les papiers dans son secrétaire et écrivit au grand-duc pour lui rendre compte du succès de ses négociations.

Cependant de nouvelles difficultés surgirent alors. Voigt, pour

1. Fichte, *Nachlass*, n° 122, Packet XVIII. Voir Appendice II. — 2. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., V, 6, p. 53-54. — 3. *Ibid.*, p. 53. — 4. *Ibid.*, p. 53-54.

entreprendre l'enquête de la Commission, ne demandait à Fichte rien de moins que de violer les engagements qu'il avait contractés envers les étudiants; il lui demandait de livrer secrètement, bien entendu, au gouvernement, les registres scellés dont Fichte avait la garde. Il lui écrivait le 16 décembre 1794 :

« 1. Comme à Iéna, ailleurs aussi les choses sont souvent considérées sous deux aspects et donnent lieu à un jugement en double part : si vous présentez votre mémoire sans y joindre la liste des étudiants, on dira qu'il faut d'abord réclamer de vous une *justification* (Legitimation). Je vous fais donc sur ce point essentiel la proposition que voici : vous joindrez à votre mémoire la liste des noms sous scellés, telle que vous l'avez reçue. Et vous êtes bien sûr n'est-ce pas qu'elle contient les noms? Peut-être ensuite pourrait-on aussi l'expédier fermée à la Commission, en lui proposant de garder le plus possible la chose secrète.

« 2. La mise au feu ou la destruction des livres dont on a parlé pourront toujours encore [se faire] (mot illisible).

« Mais il faut bien pourtant que la Commission puisse au moins parcourir les livres et voir ce qu'ils contiennent pour éviter d'être trompée. Que le duc puisse avoir en confidence communication de ces livres, je le préférerais encore. Aucune raison de craindre ici un abus.... »

Et Voigt terminait sa lettre en disant :

« Il est impossible que la Commission se hâte autant que vous le souhaitez. Je le désirerais aussi. Mais *a*) il faut d'abord faire ici le nécessaire pour transmettre l'affaire à Gotha, Cobourg, Meiningen; *b*) il faut que ces Cours donnent leurs mandats à la Commission; *c*) il faut que cette Commission commence par faire son instruction et se mette en route. Peut-être ces délais inévitables nous feront-ils gagner quelque chose sur les Unitistes[1]. »

Accepter la proposition de Voigt, c'était répondre par une trahison à la confiance des étudiants. Fichte, à l'idée qu'on pouvait le croire capable d'un tel acte, eut un sursaut de révolte.

« Il m'en coûte, répond-il à Voigt, de voir, une fois encore, une question de forme s'immiscer dans l'accomplissement d'un but excellent. Pardonnez-moi la franchise avec laquelle je m'expliquerai. Rien de ce que je vais dire ne vous concerne, mon cher ami. Si je n'avais affaire qu'à vous, rien de cela ne serait à dire. Il n'y a pas quinze jours[2], vous m'écriviez que l'exécution de ce projet

1. Fichte, *Nachlass*, Packet XVIII, n° 122. Voir Appendice III.
2. Voir la lettre de Voigt du 2 décembre, ce qui permet de dater la lettre de Fichte.

était presque impossible, mais vous aviez la bonté de me dire que vous me faisiez plus de crédit qu'aux hommes ordinaires. J'ai exécuté ce projet, plus vite que vous n'avez pu me suivre. Et qu'est-ce qui m'a donné cette force? — car quiconque connaît les étudiants et les Ordres sait que j'ai vraiment fait l'impossible. — C'est qu'on me tient pour un homme de parole et d'honneur. Pardonnez-moi, mais vous n'avez ici personne qui vous eût permis l'accomplissement de pareille chose; l'étudiant n'a pas confiance dans le ministère et, moins qu'en personne, dans les princes. J'aurais peut-être pu amener les étudiants à me confier leurs noms sous pli ouvert et pour en faire tel usage que je voudrais. Je n'ai pas cru que cela fût nécessaire et je n'ai pas voulu mettre leur confiance à l'épreuve. J'ai donc reçu leur liste scellée et je ne puis ouvrir les scellés qu'avec leur consentement.

« Vérifier si, sous ses scellés, les noms se trouvent réellement ou pas, c'est une idée qui ne m'est point venue à l'esprit jusqu'à la réception de votre lettre, et c'est une idée qui, maintenant encore, ne me vient point. Ils m'ont donné leur parole d'honneur que les listes sont exactes et si je ne les croyais pas, je mériterais qu'il me trompassent. En attendant, je veux, engageant *sur leur honneur à eux mon propre honneur*, jurer que les listes sont exactes. Si les étudiants n'ont aucune valeur morale c'est précisément parce qu'on agit avec eux comme s'ils n'en avaient aucune. Je suis en relations avec des étudiants qui sont bons et avec d'autres qui sont mauvais; personne encore ne m'a fait un méchant coup, car je les traite en gens d'honneur et ils le sont alors en effet. De même pour leurs livres, nous savons bien qu'ils contiennent ce qu'il y a dans les statuts des Ordres, et ils m'ont donné leur parole d'honneur que les livres sont véridiques. Il s'y trouve problablement des mots de passe, des hiéroglyphes, etc...; ces mots de passe ou ces hiéroglyphes, l'affilié aux Ordres ne les met pas sous les yeux des étrangers. C'est assez et plus qu'assez s'il jette ces livres au feu. « Excepter de la liste les « anciens membres », ce souci leur fait grand honneur. « On n'en fera « pas usage. » Moi, je le crois, mais pas un étudiant ne le croira. Et ici j'agis en leur nom. (J'ai malheureusement appris à cette occasion ce qu'ils pensent des grands. Ce sera mon but de rectifier sur ce point leur jugement. Mais, pour cela, j'ai besoin d'appui, et la *demande qu'on me fait actuellement est loin d'être un appui.* Ne pourrions-nous donc pas nous écarter parfois des formes juridiques et entretenir entre nous des relations d'homme à homme?) Si la chose devait rester entre le duc et vous, je vous livrerais la liste et

je croirais les scellés gardés sous clé. Mais les donner pour être versés aux actes, je ne le *puis*.

« Que le gouvernement réuni cherche pour cela un autre que moi! S'il conduit les choses aussi loin que je les ai conduites, je veux ne plus être qu'un homme ordinaire. On parle de *justification* (Legitimation). Eh bien! qu'on s'en rapporte donc à moi, qu'on m'adresse donc à moi la Commission; à coup sûr je fournirai les explications. Je veux bien — ces hommes le méritent et je ne vous ai pas dit, à beaucoup près, comme ils se sont comportés noblement — je veux bien comparaître en justice pour eux. Vienne la Commission; qu'elle m'assure seulement pour le moment de l'amnistie et tout est fait.

« Il faut que la Commission voie les livres pour ne pas être trompée. » Si, par exemple, je certifie à la Commission que ce sont les véritables livres? Je *sais* positivement qu'il le sont....

« Je relis ce matin de nouveau ce que j'ai écrit hier au soir, sitôt votre mot reçu; je devrais déchirer ma lettre et employer d'autres termes; que pourtant cette expression de mes sentiments demeure du moins comme une peinture vivante de l'état des choses.

« Si les actes ne peuvent être commencés sans que je manque un peu à ma parole, il vaut mieux ne pas les commencer du tout. Puisque ces messieurs agissent aussi honorablement qu'ils le font cette fois, à nous de voir, entre nous, comment il faut régler l'affaire. Est-ce que ce mémoire que je propose, si j'y joins un certificat que toutes ces choses sont entre mes mains, n'a pas autant de force juridique que quelques billets portant des noms inconnus? Ne serait-ce pas pourtant une justification suffisante pour l'enquête? Il ne peut donc être question que de *ma* justification; il faut cependant bien, pour cette justification, qu'on me croie sur parole et qu'on ne suppose pas que j'écris au duc une lettre remplie de mensonges.

« On paraît attendre que les étudiants se fassent connaître eux-mêmes. » De loin, quand on n'est pas mêlé aux événements, on compte sur beaucoup de choses sans doute, mais celui-là seul qui est personnellement en cause, et qui travaille à l'affaire, peut juger de ce qui est réalisable. Je me demande, si, avant mes démarches, on attendait autant que ce qui a été obtenu jusqu'ici.

« Dans ces conditions je conserve encore aujourd'hui mon mémoire. J'attends qu'on me dispense d'y joindre la liste des noms. Je ne puis rien réclamer de plus aux étudiants sans compromettre une bonne cause.

« Je vous demande encore une fois pardon de la manière dont je

m'exprime. Mettez-vous, vous homme d'honneur, vous gentilhomme, mettez-vous à ma place, vous agiriez exactement comme j'agis et vous éprouveriez tout au moins exactement les sentiments que j'éprouve. Je sais aussi qu'au fond du cœur vous approuverez ma façon de faire; que vous n'attendiez pas de moi que j'agisse autrement, et que vous me proposez là simplement ce qu'exige la forme de la cause, non ce qu'exige votre conviction personnnelle.

« Très respectueusement vôtre.

« FICHTE[1]. »

Le gouvernement n'était pas accoutumé, de la part de ses fonctionnaires, à un pareil langage : il n'avait guère connu jusqu'alors que des flatteurs ou des timides; Fichte, en refusant, au nom de sa conscience, de consentir à ce qu'il considérait comme une espèce de trahison, en osant même adresser des remontrances à ceux qui lui proposaient de commettre cette félonie, rompait avec toutes les traditions; mais la fierté du ton et la noblesse de l'attitude en imposèrent à la Cour, elle céda.

Dès le lendemain, le 17 décembre, Voigt écrivait à Fichte :

« J'ai été forcé de considérer le point essentiel au sujet duquel vous m'écrivez comme je sais d'avance que le considéreront ceux qui, en dehors de moi, ont à prononcer sur l'affaire; autrement j'aurais bien pu me dispenser de l'avertissement. Joignez à cela que, juridiquement, la demande de justification n'implique jamais la pensée d'une méfiance; on peut avoir la plus grande confiance en quelqu'un et cependant lui demander sa justification; dans les actes, seules comptent les choses qu'on voit, etc....

« Vous avez raison de penser que votre notification sans la liste des noms peut très bien servir de base à une enquête; mais je croyais que nous ne voulions pas d'une enquête, que nous voulions une reddition de la citadelle pour laquelle une [un mot illisible] Commission doit être déléguée.

« Néanmoins votre proposition me paraît suffisante; il faut charger la Commission de les entendre d'abord, de leur certifier préalablement l'amnistie pour les membres des Ordres, et en conséquence de leur demander les noms pour qu'on puisse appeler ces Messieurs et dépêcher le nécessaire.

« Si c'est là votre opinion, il faudrait que le mémoire à son Altesse le duc n'exprimât que le nécessaire, ceci par exemple : au cas où une

1. Fichte, *Nachlass*, Packet XVIII, n° 122. Voir Appendice IV.

Commission serait instituée et assurerait une amnistie gracieuse, vous seriez alors informé d'avoir à donner les noms des membres des Ordres; ceux-ci, en conséquence, seraient priés de venir devant la Commission, invités à quitter l'Ordre et à livrer les papiers. Bref il faut que, dans le mémoire, vous mettiez quelque chose qui prévienne la demande d'une justification de votre mandat....

« Ainsi, très estimé M. le Professeur, vous ne pouvez pas considérer précisément comme une chicane les doutes que je vous propose, car j'espère que vous supposez aussi à mon égard ce que vous souhaitez qu'on doive supposer au vôtre.

« Votre tout dévoué[1],

« V. »

Fichte ayant obtenu gain de cause n'avait plus de raison de conserver son mémoire; il s'empressa de l'envoyer à Voigt qui prit aussitôt les mesures nécessaires pour réunir la Commission. Il en avisa Fichte par une lettre en date du 24 décembre.

« Le lendemain même du jour où votre mémoire est arrivé le courrier est parti d'ici pour Gotha où l'on a tout approuvé et d'où l'on a tout fait pour continuer [les négociations] à Meiningen et à Cobourg. On peut dès maintenant attendre d'un jour à l'autre les rescrits communs à toutes les Cours et relatifs à la Commission. Tout a été décidé dans les termes que vous aviez proposés et comme vous l'avez souhaité.

« En votre présence, à l'occasion de la réunion, on annoncera l'amnistie. Alors vous direz les noms, et les étudiants désignés par vous, soit qu'on les en requière, soit qu'ils le fassent spontanément, renonceront devant les membres de la Commission à leurs Ordres, remettront leurs écritures que la Commission parcourra sans doute pour voir si ce sont bien réellement les livres annoncés, mais sans enquête sur les détails et les personnes y contenues; ensuite elle les détruira[2].... »

Le succès de Fichte fut complet; la Commission réunie — elle se composait d'un délégué de la Cour de Gotha, un conseiller d'État, et d'un conseiller à la Cour de Weimar — prononça l'amnistie pour le passé, jeta un simple coup d'œil sur les livres[3] avant leur destruction, pour s'assurer de leur authenticité; et quand il s'agit de procéder à l'appel nominal des étudiants affiliés

1. Fichte, *Nachlass*, Packet XVII, n° 122, lettre de Voigt du 17 décembre 1794. Voir Appendice V.
2. Fichte, *Nachlass*, Packet XVIII. Lettre de Voigt du 24 décembre. Voir Appendice VI.
3. *Ibid.*

aux Ordres et à la prestation de leur serment, elle ne les fit point convoquer par l'appariteur pour ménager leur susceptibilité et elle procéda à leur interrogatoire en dehors de la présence de tout domestique[1].

Ce fut Fichte en personne qui mit les étudiants en rapports avec les commissaires, les laissant seuls avec eux, non sans leur avoir fait reconnaître qu'en ce qui le concernait il avait tenu ses engagements[2].

La mission de Fichte, en cette délicate affaire, était terminée, et tout à son honneur. Le gouvernement lui-même, par la bouche des commissaires, avait tenu à le faire savoir en donnant acte publiquement au professeur Fichte de l'agrément de la Cour princière pour les efforts en vue du bien commun des étudiants[3].

Cependant ce succès fut pour Fichte la cause d'un pénible incident qui l'obligea momentanément à quitter sa chaire.

Au cours des négociations, l'un des trois Ordres, le plus compromis, l'Ordre des Unitistes, que Fichte, un instant, avait cru gagner à la bonne cause, s'était retiré. La lenteur du gouvernement à nommer la Commission, de vagues bruits qui couraient au sujet de la demande d'une communication secrète des pièces, avaient suffi à ces gens soupçonneux pour leur faire taxer Fichte de complaisance envers un gouvernement dont il attendait sans doute les faveurs, voire de duplicité; on l'accusait déjà d'avoir transmis à la Cour les papiers dont il avait la garde. Dans leur inquiétude les Unitistes se voyaient victimes de machinations savantes, se souvenant des intentions du duc Charles-Auguste. Celui-ci, dès 1792, redoutant les dangers que pouvaient faire courir à l'État les Sociétés secrètes, soupçonnées d'esprit révolutionnaire, avait porté devant la diète de Ratisbonne la question des Associations d'étudiants. Bref les Unitistes avaient retiré leurs livres et voué de ce jour à Fichte une haine mortelle. Fichte dut même, pour calmer les inquiétudes qu'avaient provoquées cet incident chez les étudiants qui lui restaient fidèles, appeler chez lui les représentants des Ordres et leur faire constater l'intégrité des scellés.

Après la réunion de la Commission, les Unitistes, exaspérés du succès de Fichte et peut-être irrités de leur propre maladresse, résolurent de rendre impossible au philosophe la continuation de ses cours.

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., V. *Fichte's Rechenschaft.*, 7, p. 55.
2. *Ibid.*, p. 56.
3. Fichte, *Nachlass*, Packet XVII. Lettre inédite de Voigt du 24 décembre.

Ils commencèrent par des manifestations bruyantes à ses conférences; ils s'en prirent même à sa femme qu'ils insultèrent grossièrement dans la rue; ils allèrent en bande chez lui le conspuer[1]; et leur attitude parut si menaçante aux étudiants dévoués à Fichte qu'un certain nombre d'entre eux s'armèrent afin de servir à leur maître de gardes du corps; il fallut, pour leur faire quitter les armes, l'ordre exprès de Fichte[2]. Enfin une nuit, vers la fin d'avril 1793, au moment des vacances de Pâques, aidés d'un groupe de vauriens, quelques étudiants tentèrent de pénétrer par effraction dans la maison de Fichte. Réveillé par le bruit, Fichte se mit à la fenêtre et demanda ce qu'on voulait; c'est Fichte, c'est Fichte qu'il nous faut, clamèrent-ils. Puis ils proférèrent des menaces contre le propriétaire de la maison, déclarant qu'ils reviendraient briser tous les carreaux des fenêtres tant que Fichte resterait son locataire; et, passant de la parole aux actes, ils convainquirent Fichte, suivant le mot de Gœthe, de la façon la plus désagréable, de la présence d'un Non-Moi[3] dont sans doute « l'impolitesse fut grande de voler à travers les carreaux »[4]. Ils ramassèrent, en effet, des cailloux et des immondices qu'ils lancèrent contre les vitres, les cassant toutes; une grosse pierre vint tomber à quelques millimètres de la tête du vieux Rahn, alors malade et alité; il faillit être tué; l'effroi qu'il en ressentit hâta certainement sa fin. Quant à la femme de Fichte, elle en éprouva une telle commotion que Fichte put croire sa santé à jamais compromise[5].

Dès les premiers troubles, voyant que les autorités locales n'y mettaient pas un terme, Fichte avait écrit au Sénat académique, responsable de la police des étudiants, une lettre vive, déclarant qu'il n'était pas d'humeur à se laisser faire et à participer plus longtemps à une institution qui n'avait pas la force de réprimer de pareils désordres.

Quelle qu'en fût la cause, crainte inspirée par les Associations d'étudiants dont il redoutait les violences ou la désertion, impuissance de sévir, après une trop longue tolérance, jalousie à l'égard

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., V, *Fichte's Rechenschaft.*, 9, p. 59.
2. *Ibid.*, Zweite Abth., III, 9. Fichte an Reinhold, Osmannstädt, den 2. Juli 1795, p. 218.
3. Gœthe, *Werke*, édition de Weimar, 35 Bd., p. 53.
4. Philipp Stein, *Gœthe-Briefe*, IV. Bd., Weimar und lena, 1792-1800. Berlin, 1903, Verlag von Otto Elsner. 745 an C. G. Voigt, Iena, den 10. April 1795, p. 56. Dans l'édition de Weimar, 10. Bd., 3143, p. 250.
5. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., V, 11, p. 70-71 et Zweite Abth., III, 9. Fichte an Reinhold, Osmannstädt den 2. Juli 1795, p. 219. Voir aussi *Eudæmonia*, II. Bd., I. Stück, II; *Verunglückter Versuch, im christlichen Deutschlande, eine Art von öffentlicher Vernunft-Religions-Uebung anzustellen*, p. 46-48.

d'un collègue dont la renommée était une menace pour la réputation des autres ou dont les démarches étaient compromettantes pour les intérêts du corps; secrète complicité peut-être même avec les étudiants[1], le Sénat académique fit la sourde oreille. Mais cette nuit avait mis le comble à la mesure. Fichte, cette fois, se considéra non seulement comme menacé dans sa sécurité, mais comme atteint dans son honneur. Il n'était pas homme à subir un pareil affront. Dès le lendemain matin, il se rend à Weimar déclarer à la Cour, que, à moins d'obtenir satisfaction, il ne restera pas un jour de plus dans une ville où les personnes n'étaient pas respectées, ajoutant qu'il suspendra son cours jusqu'à ce que les esprits soient apaisés et l'ordre rétabli. Il demandait, en conséquence, l'autorisation d'aller passer l'été à la campagne, dans un endroit où il pourrait trouver la paix et le repos dont il avait besoin pour travailler; il avait porté son choix sur un village des environs, dépendant de l'électeur de Saxe; mais, quelques jours plus tard, le gouvernement, en lui accordant l'autorisation demandée, lui proposa pour résidence le château d'Osmannstädt, dans la principauté de Weimar[2].

Le départ de Fichte fut, on le pense, vivement commenté. Fichte trouva plus d'un détracteur. Son besoin d'agir, ses efforts pour transformer la société au milieu de laquelle il vivait, son immense confiance en l'efficacité de sa parole, l'intransigeance de son caractère lui avaient vite aliéné les sympathies qu'il s'était d'abord acquises et avait accru bien des appréhensions qu'avait fait naître la venue à Iéna de l'auteur de la *Revendication pour la liberté de penser* et des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*. On accusait volontiers le « prêtre de la liberté » de vouloir tout régenter en véritable despote; on l'accusait d'orgueil et de pédantisme[3]. Rapidement classé par ses admirateurs

1. C'est ce qui semble ressortir d'une lettre adressée par Schelling à Hegel le 25 juillet 1795.

« L'activité de Fichte, lui écrit-il, paraît bien, pour le moment au moins, être entièrement interrompue. Son zèle courageux à l'égard des folies académiques des étudiants d'Iéna, joint à la cabale des collègues jaloux, cabale qui vraisemblablement exerçait aussi son action en secret, lui a attiré la plus effroyable explosion d'une haine générale des étudiants. » (*Aus Schelling's Leben. In Briefen*, I. Bd. Verlag von S. Hirzel, 1869, III, Tübingen, den 21. Juli 1795, p. 79.)

On remarquera que Schelling parle d'une haine *générale* des étudiants et non plus seulement, comme semble le laisser supposer le rapport de Fichte, de la simple haine des Unitistes.

2. *Fichte's Leben*, I, Erste Abth., V, *Fichte's Rechenschaft* 11, p. 71 et Zweite Abth., III, Fichte an Reinhold, Osmannstädt, den 2. Juli 1795, p. 219. Voir aussi *Eudæmonia*, II. B., I. St. II, p. 48.

3. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*. Zweites Buch, 4. Das

comme une étoile dont l'éclat faisait pâlir l'astre même de Kant[1], Fichte n'avait pas tardé à oser affirmer tout haut sa supériorité. Il n'était pas rare de l'entendre dire : ici Kant, ici Reinhold sont dans l'erreur, et, ici je les ai dépassés ; ou : personne n'a compris Kant ; il n'y a qu'une seule manière de l'entendre, celle dont je l'ai expliqué ; ou encore : voilà le point essentiel à quoi tout revient et dont pas un de nos philosophes ne sait le premier mot ; ou : tous les Kantiens, tous les soi-disant philosophes critiques ne sont que des dogmatisants ; ou, enfin : jusqu'à maintenant la philosophie, à proprement parler, n'a pas existé ; seule *ma Théorie de la Science* va la rendre possible. Et cette suffisance, cette façon cavalière de traiter les maîtres les plus illustres révoltaient parfois les sentiments des auditeurs les plus bienveillants[2].

Signe caractéristique des haines que Fichte avait fait naître, sa vie privée n'était même pas à l'abri des médisances. On racontait couramment que les querelles étaient fréquentes dans le ménage du philosophe et que ses emportements provoquaient parfois les plus vives répliques de sa femme. Pure calomnie, d'ailleurs, et que démentaient avec indignation les familiers de son foyer, ceux qui connaissaient l'étroite union des époux[3].

Mais ce que ne pouvaient nier même ses meilleurs amis, c'étaient les maladresses[4], c'était surtout l'immense orgueil de celui qu'ils avaient surnommé, en manière de plaisanterie, « le Grand Moi »[5] ou le « Moi Absolu »[6]. Ils ne doutaient pas non plus qu'il ne fallût

grosse Osmannstedter Ich., p. 259-260. Lettre du baron de Ramdohr, févr. 1795. « Ich habe immer gefürchtet, dass Fichte's Kopf, der erst ausgegohren haben müsste, um geniessbar zu sein, vor der Zeit in der handelnden Welt wirksam zu sein suchen und sich dadurch um allen nützlichen Einfluss in der Folge bringen würde. Er will herrschen und despotisiren, dieser Freiheitsprediger, und der gute Mann ist doch zu steif und zu sehr Pedant, zu sehr von allen denjenigen Naturgaben entblösst durch welche man einen dauernden Einfluss auf den grossen Haufen gewinnt. »

1. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold.* Erster Theil, 79, Schloss Chatelar am Genfersee, den 4. September 1794, p. 371-372. An Reinhold, den 4. Sept. 1794.

2. *Vertraute unpartheische Briefe über Fichte's Aufenthalt in Iena*, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 91.

4. Schiller n'écrivait-il pas à Gœthe, le 15 mai 1795 ? « Ici, en fait de nouveautés, je ne sais rien à vous annoncer ; car avec le départ de l'ami Fichte s'est tarie la source la plus riche des absurdités. » Cottasche Bibl., *Briefw. zwischen Schiller und Gœthe*, I, 64, Iena, den 15. Mai 1795, p. 86.

5. Le mot est de Schiller à Gœthe, dans une lettre du 6 juillet 1795 (Ich hoffe also Sie werden dem grossen Ich in Osmannstädt im Herzen Abbitte thun und wenigstens diese Sünde von seinem schuldigen Haupte nehmen). Cottasche Bibl. *Briefw. zwischen Schiller und Gœthe*, I, 79, p. 97.

6. Le mot est de Gœthe, dans une lettre à Voigt du 10 avril 1795 : « Sie haben also *das absolute Ich* in grosser Verlegenheit gesehen und freylich ist es von den Nicht-Ichs, die man doch *gesetzt* hat, sehr unhöflich durch die Scheiben zu *fliegen.* » Ph. Stein, *Gœthe-Briefe*, IV. Bd., 745, p. 56. Éd. de Weimar, 10. Bd., 3143, p. 250.

attribuer à la susceptibilité de son orgueil blessé sa résolution de quitter momentanément Iéna. Quant à ses ennemis, ils ne cachaient pas leur joie et formaient tout haut le vœu que son départ devînt définitif.

« On dit, écrit l'*Eudæmonia*, que le professeur Fichte n'osera plus revenir à Iéna, ce serait un grand bonheur pour l'Université, s'il n'y revenait pas[1]. Mieux vaudrait encore que lui et d'autres professeurs, animés des mêmes sentiments que lui, n'y fussent jamais venus. Tant de jeunes gens n'auraient pas eu la tête détraquée par une fausse philosophie, et n'auraient pas rapporté de l'Université dans toutes les provinces allemandes l'athéisme, le mépris de la religion, les principes de l'illuminisme et du jacobinisme. Beaucoup plus de pères, honnêtes gens et bons chrétiens, auraient pu sans crainte — et ils l'auraient voulu — envoyer leurs fils à cette Université, réputée autrefois pour l'esprit religieux de ses professeurs, maintenant mal famée grâce aux leçons et aux écrits que s'attribuent, avec orgueil, certains de ses professeurs, dangereusement connue pour la pernicieuse liberté qu'elle laisse de répandre les principes les plus dommageables en politique et en religion[2]. »

La *Bibliothèque allemande universelle*, le journal de Nicolaï, n'est pas plus tendre; elle déclare que le professeur Fichte, sans mission et sans nécessité, s'est interposé dans les querelles des Ordres[3].

« On le sait, écrit-elle, Fichte est du nombre des philosophes nourris des concepts outranciers de la liberté, des droits de l'homme du peuple et du prince, et il les prêche avec beaucoup d'enthousiasme du haut de sa chaire aux jeunes étudiants, fanatiques inconsidérés de la liberté.... En outre il paraît manquer de la prudence nécessaire et de la connaissance des hommes — ses derniers écrits le prouvent — et sa persévérance opiniâtre l'a conduit à de nouvelles étourderies.... Il a fait, le dimanche, à l'heure du prêche du matin, ses conférences sur la destination du savant; il s'est formalisé de ce

1. A quoi Fichte put répliquer, l'article ayant paru après son retour à Iéna : « L'*Eudæmonia* imprime, en janvier 1796, que j'oserai difficilement revenir à Iéna, alors que, depuis la Saint-Michel de 1795, je fais mon cours devant plus de deux cents étudiants venus de tous les coins de l'Allemagne. Il se pourrait bien que le digne expéditeur de l'annonce, qui alors employait oralement les mêmes expressions pour manifester ses vœux et ses espérances, ait envoyé ses nouvelles l'été dernier, et que le malheureux Eudémoniste ait appliqué jusqu'en janvier la torture à cette plaisanterie pour établir un lien entre mes conférences du Dimanche et l'exécution de Louis XVI. » *Intelligenzblatt der A. L. Z.*, 1796, 5. Bd., n° 50, Sonnabends, den 16. April 1796, p. 411.

2. *Eudæmonia*, II. Bd. I, St. II, *Verunglückter Versuch.*, p. 48, note Z.

3. *Allgemeine Deutsche Bibl.*, 1795, *Intelligenzblatt*, n° 45, p. 405

que le Consistoire ne voulût pas tolérer des nouveautés de ce genre; il a cru que les prêches pouvaient être supprimés. Il a invectivé et menacé dans ses conférences les mauvais étudiants, il a eu à nouveau à souffrir de leur rage. Il a demandé aide et sécurité; on n'a pu les lui donner parce qu'il agissait avec trop d'imprudence... mais la Cour lui a assigné, pour en faire le Pathmos de la philosophie, un château princier. Un pareil martyr de la vérité mérite-t-il d'être loué ou blâmé? Cette manière de penser, ces principes de l'auteur peuvent-ils faire gagner quelque chose à l'Académie[1]? »

Fichte, devant ce qu'il appelait de « fausses accusations et d'injustes jugements[2] », éprouva le besoin de se défendre et de rétablir les faits dans leur vérité; il écrivit donc, au mois de juillet, un *Compte rendu au public sur son éloignement d'Iéna pendant la moitié de l'été de 1795*. Après avoir affirmé, en matière d'honneur, ses principes pour lesquels il était résolu à sacrifier sans hésitation tout son bien-être moral, sa bonne réputation, sa vie, les biens du monde entier[3], il voulait se borner à exposer la suite des événements et à montrer que c'eût été chose incompatible avec sa dignité de les tolérer sans protestation.

Quelques mois plus tard, en avril 1796, dans le numéro même de la feuille de publicité du *Journal littéraire universel d'Iéna*, où il répondait aux accusations de l'*Eudæmonia*, relatives a ses conférences du dimanche, il répliqua aux insinuations de la *Bibliothèque allemande universelle*.

Elle lui reprochait de s'être entremis sans en avoir la mission et sans nécessité dans les querelles des Ordres. Dans cette seule ligne Fichte relevait : 1° un mensonge : l'affirmation qu'il s'était entremis dans les querelles des Ordres; il n'y avait pas alors de querelles entre les Ordres; 2° une légèreté : « sans en avoir la mission »; le gouvernement seul avait qualité pour juger des missions dans l'État; or les autorités supérieures de l'Université et quatre Altesses ducales avaient approuvé sa conduite; les dispositions qu'elles avaient prises à la suite de l'intervention de Fichte, les missions dont elles l'avaient alors chargé étaient sans doute une autorisation suffisante; 3° une *affirmation indémontrable* : « sans nécessité »; le cas de nécessité pouvait ne pas apparaître aux informateurs de la *Bibliothèque* et exister pour Fichte qui considérait comme nécessaire tout ce qui était juste, tout ce dont il fallait attendre du bien.

1. *Allgemeine Deutsche Bibl.*, 1795, *Intelligenzblatt*, n° 52, p. 463.
2. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., V, *Fichte's Rechenschaft*, 13, p. 72.
3. *Ibid.*, IV, 3, p. 45-46.

Mensonges et légèretés encore les affirmations relatives aux rapports de Fichte et des Consistoires, au fait qu'il aurait cru pouvoir supprimer les prêches du dimanche (où et quand avait-il *manifesté* cette opinion? car l'informateur ne pouvait sans doute avoir la prétention de pénétrer les secrets de son cœur); aux menaces et aux invectives qu'il aurait adressées aux méchants étudiants (300 auditeurs pouvaient témoigner de l'inexactitude du fait); à l'aide qu'il aurait réclamée et n'aurait pu obtenir à cause de ses imprudences, au Pathmos philosophique que lui aurait assigné la Cour dans un château princier (le texte même de l'information indiquait suffisamment son origine : racontars « de cocher de grande maison sans doute ». La vérité était autre, Fichte avait loué une maison à la commune d'un village qui l'avait achetée avec les biens nobles).

Quant à l'accusation d'être un de ces prédicateurs enthousiastes et outranciers de la liberté, des droits de l'homme, etc.... Fichte se bornait à renvoyer le public à la brochure où se trouvaient reproduites textuellement ses conférences sur *la Destination du savant*, et il le faisait juge.

Pour terminer, Fichte conviait Bohn, le rédacteur de la *Bibliothèque allemande universelle*, s'il avait encore dans le cœur une étincelle d'honneur, à lui donner, dans une lettre particulière, le nom de son informateur mensonger, le sommant publiquement et formellement de le faire dans les quatre semaines à dater du jour de cette publication. Pour lui il ne révélerait pas la personnalité du ou des informateurs; il se bornerait à déposer une plainte contre les autorités dont ils relevaient et à les citer en justice [1].

Bohn ainsi interpellé répondit que Fichte connaissait son adresse et aurait pu lui écrire une lettre privée, en termes courtois; il aurait répondu sur le même ton. Fichte, il est vrai, déclarait qu'il ne publierait pas le nom du correspondant de la *Bibliothèque*; pourquoi donc sommer Bohn publiquement de le lui révéler? Pour traîner le collaborateur en question devant les tribunaux compétents? Mais de quel droit? En quoi la déclaration faite au sujet de Fichte était-elle contraire aux lois? Fichte, s'il se renseignait auprès d'un jurisconsulte, pourrait peut-être apprendre que sa plainte serait vaine; alors Bohn, en consentant à nommer son collaborateur, aurait simplement satisfait l'inutile curiosité de Fichte. Il se croyait donc obligé de taire ce nom et de couvrir son correspondant; si Fichte

1. *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung*, 1796, n° 50, p. 411-413.

estimait que Bohn outrepassait ainsi ses droits, c'est lui que Fichte devait assigner devant la juridiction compétente : il s'inclinerait devant son arrêt, non devant les sommations du professeur Fichte. Et, comme Fichte avait incriminé l'honneur de la *Bibliothèque*, Bohn répliquait que l'estime dont elle jouissait en Allemagne datait d'une époque où Fichte était encore trop jeune pour juger de ce qui était prudent ou juste, de ce qui méritait ou non d'être honoré [1].

B. *RETRAITE A OSMANNSTÄDT.*

Une fois installé à Osmannstädt, après avoir assuré sa situation matérielle grâce à un emprunt fait à son éditeur, Cotta, toujours disposé à le sortir d'embarras, Fichte s'était remis au travail [2]. Il avait revu et corrigé les leçons de son cours sur la *Théorie de la Science*, que le Comptoir de l'Industrie de Weimar était en train d'éditer. Il écrivait un *Abrégé de ce qui appartient en propre à la Théorie de la Science* [3]; enfin il préparait un article pour les *Heures* de Schiller. Depuis le commencement de l'année il collaborait, en effet, au *Journal philosophique* de Niethammer et aux *Heures*.

Au moment même où Fichte se voyait forcé de quitter Iéna, le *Journal philosophique* publiait un article signé de son nom. L'auteur de la *Théorie de la Science* avait été conduit, par le hasard des circonstances, à examiner à son tour la fameuse question de l'origine du langage qui avait déjà tenté Rousseau et Herder, sollicités par des concours académiques.

Rousseau avait affirmé l'origine divine du langage; Herder, comprenant qu'une telle formule ne pouvait recouvrir qu'une renonciation à toute explication, qu'un aveu d'impuissance, avait délibérément combattu, comme une supposition inutile et dangereuse, l'idée d'une pareille origine; il avait montré dans l'acquisition du langage une invention de l'art humain, appuyant sa thèse sur l'histoire, sur l'imperfection des premières langues connues. Mais, au nom de l'histoire encore, Herder s'élevait contre la conception d'une origine conventionnelle du langage, qui avait été celle du XVIIIe siècle; il faisait voir avec profondeur que le langage avait son point de

1. *Intelligenzblatt der Allgemeinen Deutschen Bibl.*, 1796, n° 17, p. 141-143.

2. Fichte, le 8 mai, avait signé à Cotta le reçu des 50 carolus d'or qu'il lui avait demandés. Voir Prof. Ulrichs (*Deutsche Rundschau*, XXXVI. Bd., 1883.) *Schiller und Fichte*, p. 249. Schiller, dans une lettre à Gœthe du 23 novembre 1795, fait allusion à cette dette; *Briefwechsel zwischen Schiller und Gœthe*, I. Bd., 122, p. 133. Cottasche Bibl., (Ich weiss er steht schon mit 60 louis d'or bei Fichte in Vorschuss und Gott weiss wann er da zu seinem Geld kommen wird); et il tenait le renseignement de Cotta lui-même, qui lui en avait parlé dans une lettre du 20 octobre.

3. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 9. Fichte an Reinhold, d. 2. Juli 1795, p. 216.

départ dans l'expression des émotions, dans les cris naturels, et montrait comment l'homme — et par là précisément il se distinguait de la bête — en faisant œuvre de réflexion et de raison, œuvre d'abstraction, transformait ce langage conventionnel, inventait les signes et les mots pour exprimer et communiquer sa pensée. Théorie profonde qui désormais allait servir de base et de modèle aux recherches ultérieures.

Fichte, quand il écrivit son article sur la *faculté de parler et l'origine du langage*, n'ignorait pas l'œuvre de ses prédécesseurs, celle de Herder, en particulier; mais il crut qu'il lui restait quelque chose à dire pour compléter sa théorie. L'explication de l'origine du langage est, chez Herder, une explication purement psychologique; Fichte, nous avons déjà fait ressortir l'originalité de son point de vue dans les leçons sur la *Destination du savant*, Fichte y ajoute une explication d'un caractère social; l'origine du langage n'est plus seulement fonction d'une exigence de la pensée, elle est, avant tout, fonction des nécessités de l'action.

« *Le langage*, disait Fichte, est, au sens le plus large du mot, l'*expression de nos pensées par des signes arbitrairement choisis*, par *des signes* et non par des actes, car la façon dont notre raison s'exprime dans l'action n'est pas, à proprement parler, un *langage*.

« Dans tout ce qui doit s'appeler un *langage*, on n'a en vue rien d'autre que l'expression de la pensée, et, en dehors de cette expression, le langage est absolument sans but. Dans l'action, au contraire, l'expression de la pensée est un simple accident, elle n'est pas le but. Je n'agis pas pour découvrir à d'autres mes pensées, par exemple je ne mange pas pour faire voir aux autres que je ressens la faim, l'action est son but à elle-même; j'agis parce que je veux agir.

« Par des signes arbitrairement choisis, a-t-on ajouté. Entendons par là des signes qui sont faits précisément pour désigner tel ou tel concept. Que ces signes aient ou non de la ressemblance avec les signes naturels, cela est tout à fait indifférent[1]. »

La faculté de parler est le pouvoir d'exprimer arbitrairement sa pensée, il n'est pas nécessaire qu'elle s'exprime d'abord par des sons, qu'elle soit une langue parlée faite pour être entendue; on verra qu'au contraire la langue parlée n'est pas la langue primitive, et qu'elle s'en déduit.

1. Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., 3, Vermischte Aufsätze. D, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, 1795, p. 302-303.

La question qui se pose est donc celle-ci : *Comment l'homme en est-il venu à l'idée d'exprimer ses pensées par des signes arbitrairement choisis*[1]? Puisqu'il s'agit d'un choix, ce choix présuppose une volonté; et cette volonté, pour s'appliquer à la recherche d'un langage, implique une idée. Comment s'est donc formée chez les hommes l'idée de se communiquer mutuellement leurs pensées par des signes?

L'homme, en tant qu'être raisonnable et libre, prétend subordonner la nature à ses fins, mais il n'est pas seul dans l'univers, il se trouve en présence d'autres êtres raisonnables et libres, reconnaissables, eux aussi, à leur manière de traiter la nature pour la subordonner à leurs fins; il voit dans les autres hommes non pas, comme le voulait Hobbes, des loups prêts à lui faire la guerre, des ennemis, comme les forces de la nature ou les bêtes, mais des « semblables », des êtres avec lesquels il a joie et profit à entrer en relations pour une mutuelle assistance; de là chez lui le besoin de communiquer avec eux de façon à pouvoir leur signifier son intention à leur égard et être en mesure de comprendre leurs intentions à son égard[2]. De là l'obligation de trouver certains signes pour faire connaître nos pensées[3].

Ainsi c'est du fait de la vie en commun des hommes, c'est de l'existence de la vie sociale que sont nés l'idée et le besoin du langage; [4] l'homme solitaire eût pu se passer du langage; sa raison se serait suffi à elle-même dans le superbe isolement de sa vie intérieure et de son absolue indépendance. Elle n'eût pas réclamé pour s'exercer d'expression matérielle.

La question de l'origine du langage vient d'être résolue; mais quel sera ce langage?

C'est par la vue et c'est par l'ouïe principalement que se manifeste à nous la nature; c'est donc par des signes susceptibles de frapper l'œil ou l'oreille, par des représentations visuelles ou par des sons que les hommes ont d'abord cherché à exprimer leurs pensées à leurs semblables, et ce fut la langue primitive ou hiéroglyphique.

Puis les inconvénients et les imperfections d'un pareil langage, comme moyen général de communication de la pensée, étant bien vite apparus, la nécessité se fit sentir d'une transformation de ce

1. Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., 3, Vermischte Aufsätze. D, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, 1795, p. 303.
2. *Ibid.*, p. 303-308. — 3. *Ibid.*, p. 309. — 4. *Ibid.*, p. 309.

langage primitif, et l'idée d'une langue parlée, d'une langue constituée par des mots, prit alors naissance [1].

Fichte consacrait ainsi la dernière partie de son article à essayer de montrer par quel travail psychologique se sont formées les différentes espèces de mots : mots désignant des objets sensibles individuels, mots concernant les concepts génériques de ces objets, puis mots représentant des idées purement abstraites ou des relations. Il expliquait comment certains mots, exprimant d'abord des actions (les verbes) se sont transformés en substantifs et en adjectifs, comment dans les verbes, d'abord neutres, a été distingué l'actif et le passif, comment se sont formés les temps et les cas [2].

Ce n'est pas seulement au *Journal philosophique* que Fichte collaborait alors mais aux *Heures* de Schiller. Les *Heures* avaient déjà publié, dans leur numéro de janvier, un petit article de lui : *Pour stimuler et exalter le pur intérêt pour la vérité* [3], où il essayait de montrer que la recherche de la vérité supposait dans la conscience l'existence d'un intérêt pour elle et que tout intérêt supposait un penchant; il s'efforçait de définir cet intérêt et ce penchant par rapport aux intérêts et aux penchants des autres ordres; il établissait que le caractère de cet intérêt était d'être pur de toute matière, de tout contenu, d'être l'intérêt pour une simple forme, l'amour de la vérité pour la vérité, indépendant de sa matière; et il examinait les causes qui étaient un obstacle à la pureté de cet intérêt, l'orgueil qui nous fait tenir à nos opinions plus qu'à la vérité, la condescendance pour des idées qui flattent notre amour-propre, la paresse d'esprit qui nous fait reculer devant l'effort nécessaire à la découverte; il terminait en insistant sur le caractère moral de la recherche purement désintéressée [4].

C. UNE POLÉMIQUE ENTRE SCHILLER ET FICHTE.

C'est de nouveau aux *Heures* que Fichte pensait à consacrer les premiers loisirs de sa retraite. Il avait promis une contribution à Schiller pour son fascicule de juin; cette promesse lui tenait d'autant plus à cœur qu'il venait d'être pris à partie, dans les *Heures* mêmes, par Schiller : les *Lettres sur l'Éducation esthétique de l'huma-*

1. Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., 3, Vermischte Aufsätze. D, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, 1795, p. 309-315.
2. *Ibid.*, p. 317-341.
3. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 9. Fichte an Reinhold, Osmannstädt, den 2. Juli 1795, p. 212.
4. Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., 3. Vermischte Aufsätze. E., *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit*, p. 342-352.

nité (Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen)[1], en apparence tout inspirées des vues de l'auteur de la *Théorie de la Science*, étaient, au fond, dirigées contre lui.

Ce différend semble avoir exercé une influence sur le développement ultérieur de la pensée de notre philosophe. Il convient donc d'y insister; mais il faut d'abord rappeler le sens dans lequel Schiller avait essayé d'interpréter la pensée de Kant.

Schiller écrivait à Körner le 3 mars 1791 :

« Tu ne devines pas ce que maintenant je lis et j'étudie? Pas moins que Kant. Sa *Critique du Jugement* que je me suis procurée, me charme par la richesse, par la lumière de son contenu et m'a inspiré le plus grand désir d'entrer petit à petit dans l'étude de sa philosophie. Ma piètre connaissance des systèmes philosophiques me rendrait encore trop difficile la *Critique de la Raison* et même quelques écrits de Reinhold; elle me prendrait trop de temps. Mais parce que j'ai beaucoup réfléchi par moi-même à l'esthétique et qu'empiriquement j'y suis versé davantage encore, j'avance dans la *Critique du Jugement* bien plus facilement, et j'apprends, à l'occasion, à connaître beaucoup des notions kantiennes parce que Kant s'y réfère dans cet ouvrage et qu'il applique à la *Critique du Jugement* beaucoup d'idées de la *Critique de la Raison*. Bref, je pressens que Kant n'est pas pour moi un pic inaccessible, et sûrement je m'occuperai de lui encore plus à fond[2]. » Et, le 15 octobre 1792, il ajoutait : « Maintenant je suis plongé jusqu'au cou dans la *Critique du Jugement* de Kant. Je ne trouverai de repos que quand j'aurai entièrement pénétré dans cette matière et que je l'aurai tout à fait en main[3]. » Schiller la pénétra si bien que la « liberté devint le centre de sa pensée, comme elle l'était pour Kant »[4], et la « grande idée de l'auto-détermination », de l'autonomie, dont Kant avait fait le fond de son Idéalisme transcendantal constitua l'essence même de l'esthétique de Schiller[5].

Mais si Schiller est un disciple authentique de Kant, si sa théorie de la Beauté relève de la *Critique du Jugement*, peut-on légitimement parler de son influence personnelle sur Fichte? N'est-ce pas dans

1. Les seize premières *Lettres* avaient paru.
2. *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, Éd. Cotta, II. Bd. Lettre du 3 mars 1791, p. 172.
3. *Ibid.*, lettre du 15 oct. 1792, p. 254.
4. *Kantstudien*, X. Bd., 3. Heft. Festheft zu Schillers hundertestem Todestage. *Schillers transcendentaler Idealismus* von W. Windelband, p. 400.
5. *Ibid.*, p. 401-403, et Bauch, *Schiller und die Idee der Freiheit*, p. 354-399. Voir ces articles et les autres articles de ce fascicule pour la philosophie de Schiller et son rapport avec le Kantisme.

cette même *Critique du Jugement* que Fichte avait découvert le principe fondamental de sa doctrine? Son premier écrit philosophique, son résumé explicatif des seize premiers paragraphes du premier livre de l'*Analytique du jugement esthétique*, signalait déjà l'idée de « derrière la tête » de Kant, l'idée de ce fondement surnaturel qui doit réaliser l'unité du monde de la nature et du monde de la liberté[1]; et, à la question de l'unité *interne* des trois facultés de la conscience, en fait séparées, et dont Kant avait dit d'un mot qu' « elles ne pouvaient se déduire d'un fondement commun », Fichte répondait dès ce moment « qu'il fallait admettre, pour compléter ce rapport extérieur, qu'ils reposent, *intérieurement* aussi, sur une unité commune[2] ».

Ce qu'il affirmait alors, au début de sa carrière de penseur, il le répétait, presque dans les mêmes termes, durant la dernière période de sa vie. « Pour caractériser la *Théorie de la Science*, déclara-t-il dans la *Théorie de la Science* de 1804, en la rattachant au point historique qui a été autrefois l'origine de mes spéculations, d'ailleurs absolument indépendantes de Kant, il faut dire que son essence consiste précisément dans la recherche de la racine, insondable, au dire de Kant, où le monde sensible et le monde supra-sensible ont leur commune origine, puis dans la déduction réelle et intelligible des deux mondes en partant de ce principe[3]. »

Schiller et Fichte ont donc puisé leur inspiration à la même source : comment s'étonner dès lors de leur communauté de vues, comment surtout admettre une action personnelle distincte de Schiller sur Fichte?

Cependant, à regarder au fond des choses, Schiller a son originalité en face même de Kant. Sans doute Kant a été pour Schiller un maître et la *Critique du Jugement* a singulièrement enrichi sa pensée; mais la *Critique* de Kant — la *Critique du Jugement* en particulier — n'a pas été pour Schiller, comme elle l'a été pour Fichte, le point de départ de ses spéculations. Un an avant qu'eût paru la *Critique du Jugement* de Kant, deux ans avant qu'il ait eu l'occasion de la lire, Schiller, dans son poème sur les *Artistes*, avait conçu l'idée que l'art devait être le lien entre la sensibilité et la spiritualité; il écrivait à Körner, le 12 janvier 1789, en lui envoyant son poème :

« La troisième strophe manque seulement, parce qu'entre la

1. Fichte, *Nachlass. Fichte's Auszug aus Kant's Kritik der Urtheilskraft.* Einleitung II. Vom Gebiete der Philosophie überhaupt.
2. *Fichte's Leben.* I, 1, 5, p. 105.
3. Fichte, *N. W.*, II. Bd., *Die Wissenschaftslehre, 1804.* II. Vortrag. p. 104.

feuille 2 et la feuille 4 j'ai rayé deux pages entières, car mon poème s'enflait démesurément. Voici le contenu de la strophe qui manque : l'art constitue le lien entre la *sensibilité* et la *spiritualité*, et le contrepoids à la force qui attire l'homme à la planète; il ennoblit par une illusion spirituelle le monde des sens et, en retour, il sollicite l'esprit vers le monde sensible[1]. » Il ajoutait, dans une lettre du 9 février : « Le commencement du poème, entièrement modifié, lui donne, à l'égard de son ancienne forme, un aspect tout à fait méconnaissable, mais tout à son avantage. Je possède maintenant l'idée maîtresse de l'ensemble : *la conciliation de la vérité et de la moralité subordonnées à la beauté* qui les enveloppe dans sa souveraineté, et en constitue, au sens propre au mot, l'unité[2]. »

La lecture de la *Critique du Jugement*, où Schiller trouvait une analyse pénétrante et une exposition systématique de l'idée qu'il avait entrevue, enthousiasma le poète pour la philosophie de Kant, jusqu'alors ignorée de lui; la conformité de ses réflexions sur l'esthétique avec les spéculations de Kant lui avait rendu plus facile l'accès de la *Critique*[3]; en même temps sa propre pensée profitait singulièrement de toutes les vues kantiennes et s'en emparait si bien qu'elle organisait à son tour un système dont le *Kallias*[4] devait être l'exposé. Schiller, tout inspiré qu'il était de Kant, auquel il empruntait maintenant jusqu'aux expressions, avait cependant la prétention de dépasser la *Critique du Jugement* et de prouver l'objectivité du Beau que Kant avait mise en doute, « d'enlever au goût ce caractère empirique qu'autrement il conserverait toujours et que Kant tient pour inévitable[5] ». Ses thèses essentielles étaient les suivantes :

1) *La beauté n'est rien d'autre que la liberté dans l'apparence*[6]; elle exprime *dans l'apparence du monde sensible ou phénoménal la forme de la volonté pure, l'autonomie ou la liberté*[7]. *De là son caractère rationnel*[8]. Cette pénétration dans le monde phénoménal de la liberté qui est une détermination du monde intelligible est

1. *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, éd. Cotta, II. Bd. Schiller an Körner, Weimar, den 12. Jan. 1798, 9, p. 7.
2. *Ibid.*, Weimar, den 9. Februar 1789, p. 18.
3. *Ibid.*, Schiller an Körner, den 3. März 1791, p. 172; *ibid.*, den 15. Okt. 1792, p. 254; *ibid.* den 21. Dez. 1792, p. 265.
4. Le *Kallias* ou *Dialogue sur la Beauté* ne parut jamais, mais le plan en a été donné par Schiller dans ses lettres à Körner du 21 décembre 1792, des 25 janvier, 8, 18, 19, 23 février 1793.
5. *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, éd. Cotta, III. Bd.; Schiller an Körner, den 25. Jan. 1793, p. 6.
6. *Ibid.*, den 8. Febr. 1793, III. Bd., p. 18.
7. *Ibid.*, p. 17. — 8. *Ibid.*, p. 15.

concevable ici sans contradiction parce que l'objet y est considéré, non dans son contenu et sous son rapport à notre connaissance ou à notre action, mais dans sa pure forme, et comme susceptible de contemplation désintéressée. Or, à ce point de vue, il est indépendant de toute détermination extérieure, physique ou intellectuelle; ses éléments semblent l'œuvre d'une fantaisie, la manifestation d'une liberté analogue à la causalité de la volonté[1]. Cette liberté d'ailleurs, pour être applicable aux objets de la nature, cesse d'être une liberté réelle, la liberté morale ou rationnelle, elle devient une liberté de jeu. C'est ce jeu de la liberté dans l'apparence sensible qui constitue l'art[2]. La beauté se comprend par cette grande idée kantienne de l'auto-détermination se reflétant à travers certaines apparences de la nature[3].

2) *Le fondement objectif de la beauté, c'est la nécessité où nous sommes, en présence des objets beaux, de nous représenter ces objets sous l'idée de la liberté.*

La liberté dans l'apparence ne peut se définir, comme la liberté réelle, que négativement, par opposition à son contraire, c'est-à-dire ici au principe qui détermine la structure des objets, à la technique. En d'autres termes la nature est représentée, en ce cas, non comme subissant du dehors sa règle de construction, mais comme se créant à elle-même sa forme et sa loi; la forme de la chose semble être la manifestation de son essence interne, l'expression de son individualité propre; la beauté est ainsi définie par l'autonomie dans la technique, par une règle qui est à la fois donnée et suivie par la chose[4], par une forme qui est le produit de la spontanéité de l'objet[5]; et c'est à ce double caractère, Schiller le montre, qu'en fait se reconnaît la beauté.

3) *Il existe chez l'homme un état esthétique qui manifeste la causalité de la liberté sur la nature et qui suppose l'harmonie du monde sensible et du monde intelligible, l'accord du penchant et de la Raison.*

La liberté qui constitue leur beauté reste dans les objets une simple apparence; il en est tout autrement, quand il s'agit de l'homme. La nature humaine, à la différence de la nature pure et simple, est tout à la fois phénoménale et spirituelle; elle appartient au monde des sens et elle est le siège de la liberté; il s'ensuit que la liberté cesse ici d'être une pure apparence et peut, sans contradiction, s'exprimer au sein de la nature. Cette expression de la liberté dans la nature sensible de l'homme constitue chez lui la beauté. Il y a,

1. *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, Schiller an Körner, III. Bd. Den 8. Febr. 1793, p. 23-24. — 2. *Ibid.*, p. 18. — 3. *Ibid.*, p. 22. — 4. *Ibid.*, p. 31-39. — 5. *Ibid.*, p. 43.

en effet, pour l'humanité une autre espèce de beauté que la beauté architectonique, que la beauté de structure, résultat du simple jeu de la nature, il y a une beauté qui est le reflet, à travers le corps, de notre essence spirituelle, de notre personnalité [1]. A la différence des autres êtres organisés qui sont de pures créatures, l'homme est, en quelque manière, créateur de ses propres états. « Il ne doit pas se borner, comme le reste des êtres sensibles, à réfléchir les rayons d'une Raison étrangère, quand ce serait la Raison divine; il doit, comme le soleil, briller de son propre éclat [2]. » Cette plasticité du corps sous l'action de la liberté, soustrait une partie de ses manifestations dans le monde sensible aux effets de la nécessité naturelle, elle ne se traduit pas seulement par des mouvements voulus, elle s'exprime à travers ses actes, même involontaires et inconscients, à travers les sentiments en particulier qui échappent à notre délibération; elle s'y exprime par un élément de mouvement qui s'oppose à la fixité de la beauté naturelle, qui n'est pas l'effet d'une simple impulsion et qui constitue l'espèce de beauté propre à l'homme, la grâce. La grâce atteste ainsi l'action directe et immédiate de l'esprit sur le corps; elle atteste qu'il existe bien, dans la nature même, une sphère où le surnaturel exerce son empire, sans que d'ailleurs en reçoive la moindre atteinte le déterminisme des lois naturelles qu'il se borne à tourner à ses fins. Mais cet accord des lois de la nature avec l'action de l'esprit suppose, pour n'être pas contradictoire, que la cause morale dans l'esprit, la source de la grâce, produise nécessairement et exactement dans la sensibilité qui est sous sa domination l'état impliquant les conditions naturelles du beau; il suppose, en d'autres termes, une harmonie parfaite entre le principe spirituel et le principe de la sensibilité, l'accord de la Raison et de l'inclination [3]. Cet accord rend possible l'enthousiasme qui seul fait triompher l'Idéal, et resterait inexplicable s'il fallait concevoir la nature sensible comme toujours opprimée par la moralité. Cette dernière thèse qui attribue à la liberté, dans la grâce, une certaine efficacité sur la nature, complète, aux yeux de Schiller, l'œuvre de Kant; en supprimant l'antinomie que la *Critique* avait signalée entre la nature et la liberté, elle permet de sortir du pur formalisme où, par peur de l'empirisme et de l'hédonisme, s'était cantonné le rationalisme de la morale kantienne; elle rend possible un progrès de la liberté, de la moralité dans le monde, et elle justifie, dès cette vie, le souverain

1. Schiller, *S. W.*, éd. Cotta, XIV. Bd., *Ueber Anmut und Würde*, p. 9 et 15. — 2. *Ibid.*, p. 28. — 3. *Ibid.*, p. 17-33.

bien, cette union du bonheur et de la vertu que Kant renvoyait à une autre existence et dont il avait fait un des postulats de la Raison pratique et comme la récompense promise à notre effort moral.

A l'heure où Schiller soutenait ces idées, en 1793[1], la *Théorie de la Science* était encore dans l'enfantement; son auteur n'en avait probablement pas entièrement achevé pour lui-même l'esquisse[2].

Mais le sens dans lequel Schiller prétend développer l'œuvre de Kant présente une analogie singulière avec l'orientation qui caractérisera la tentative de Fichte. La remarque a son importance au moment d'aborder, avec l'étude des *Lettres sur l'Éducation esthétique de l'humanité*, l'histoire des relations intellectuelles entre Schiller et Fichte. De la conception du *Kallias*, de la publication du traité *de la Grâce et de la Dignité* aux *Lettres*, deux ans se sont écoulés; dans l'intervalle Fichte est devenu, à Iéna, le successeur de Reinhold; la *Théorie de la Science*, enfin sortie des limbes, a proclamé avec éclat les titres définitifs et immuables de la philosophie. Enfin, les leçons sur la *Destination du savant* ont montré que, chez Fichte, l'homme d'action ne se séparait pas du philosophe, et elles ont consacré le triomphe du maître qu'on appelle alors « l'âme d'Iéna ».

1. *LES LETTRES SUR L'ÉDUCATION ESTHÉTIQUE DE L'HUMANITÉ.*

Schiller, au premier abord, semble alors être tombé sous le charme. Les faits sont patents. Il parle de la beauté, dont l'expérience ne nous fournit jamais le modèle dans sa pureté, comme d'un *impératif*, comme d'une tâche dont la réalisation s'impose sans doute à une nature à la fois sensible et rationnelle, mais qui, comme tout idéal, reste inachevée[3]; et ces expressions, nouvelles chez Schiller, étaient familières à Fichte ; ce sont celles dont il s'était servi pour définir le principe de sa philosophie.

Schiller d'ailleurs se plaît, semble-t-il, à reconnaître ce qu'il doit à Fichte. Dans les *Lettres sur l'Éducation esthétique de l'humanité*, dès le début presque[4], il se réfère aux leçons sur la *Destination du savant*; un peu plus loin, dans la treizième lettre, à propos du

1. Les lettres sur le *Kallias* et le traité *Ueber Anmut und Würde*, qui parut dans la *Nouvelle Thalie* sont de la même année.

2. C'est seulement en 1794, dans le compte rendu de l'*Énésidème* et dans une lettre à Reinhold (1er mars) que Fichte fait allusion au système qu'il est en train d'ébaucher, mais qu'il trouve encore trop informe et trop obscur pour l'exposer. Il se bornait à en donner la primeur à quelques amis de Zurich.

3. *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, éd. Cotta, III. Bd., Schiller an Körner, den 25. Okt. 1794. p. 145-146.

4. Schiller, *S. W.*, XIV. Bd. Éd. Cotta, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Vierter Brief, p. 107, note.

rapport de limitation réciproque qu'implique la coexistence et la compossibilité des deux penchants constitutifs, selon Schiller, de la nature humaine — l'un le penchant sensible qui est la condition du réel et du changement, l'autre le penchant à la forme qui est la condition de l'Idéal et dont l'exigence est l'Unité — il déclare qu'il emprunte à Fichte le concept de détermination réciproque, et une note renvoie le lecteur aux *Fondements de l'ensemble de la Théorie de la Science* où ce concept de la réciprocité d'action dans toute son importance se trouve excellemment exposé[1]. Et, là où il ne cite pas Fichte, visiblement il s'en inspire. Dans sa théorie des penchants[2], quand Schiller fait sortir du rapport réciproque entre le penchant sensible et le penchant à la forme, un penchant original, le penchant au jeu qui concilie justement le devenir et l'être, le changement et l'identité, il semble renouveler, au moins dans sa forme, son esthétique. Or cette théorie qui apparaît pour la première fois dans les *Lettres sur l'Éducation esthétique*, au lendemain de la publication de la *Théorie de la Science*, est visiblement une imitation de la théorie des penchants, longuement développée par Fichte dans la troisième partie de la *Théorie de la Science* (*le Fondement de la Science de la Pratique*). Enfin toute la déduction subtile qui remplit les lettres XIX à XXVI dont l'objet est de déterminer le caractère de la disposition esthétique, d'y montrer un état original et indépendant qui opère le passage de la sensibilité à la pensée, qui unit en lui le fini et l'infini, le penchant sensible et le penchant à la forme, est encore un souvenir de la dernière synthèse de la *Théorie de la Science*. La synthèse E des *Fondements du Savoir théorique*, découvre, en effet, dans l'activité indépendante de l'imagination, le trait d'union entre les deux activités opposées du Moi, l'intermédiaire entre l'élément fini (sensible) qui est l'élément matériel, réel, et l'élément infini, qui est l'élément formel, idéal, le milieu où se réalise l'idéal[3].

Cependant, à y regarder d'un peu plus près, ces rapprochements n'ont pas l'importance qu'on pourrait croire, et Schiller, quoi qu'il en puisse sembler, n'a pas subi la discipline de la *Théorie de la Science*.

1. Schiller, *S. W.*, XIV. Bd. Éd. Cotta, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Dreizehnter Brief, p. 136 et note.

2. Exposée dans les lettres 11, 12, 13 et suiv..

3. On trouvera dans le détail de cette déduction, où il nous est impossible d'entrer ici, une analogie évidente avec la déduction de Fichte dans la synthèse de la substantialité (E) et avec les développements qui préparent la solution du problème de la conciliation des deux activités de l'esprit, son activité finie et son activité infinie, par l'imagination productrice. Nous avons d'ailleurs insisté longuement sur ce point dans un article intitulé *Schiller et Fichte*, paru dans le volume consacré au centenaire de Schiller, publié par les soins de la *Revue germanique*, 1905.

D'abord il apparaît clairement qu'au point de vue de la théorie esthétique, les thèses qu'il soutient dans les *Lettres sur l'Éducation esthétique de l'humanité* n'ajoutent rien aux idées qu'il avait jusqu'alors soutenues.

La constatation, dans la nature humaine, de deux dispositions fondamentales opposées qui s'expriment par deux penchants, le penchant sensible, principe du réel, le penchant à la forme, racine de l'idéalité, c'est la vieille antinomie que Schiller dénonçait, dès 1780, entre la nature animale et la nature spirituelle de l'homme[1], et qu'on retrouve ensuite, presque à chaque page des lettres à Körner. L'affirmation que ces deux penchants opposés sont en état de détermination réciproque et finalement susceptibles d'équilibre et d'harmonie, c'est l'idée déjà développée, en 1789, dans le poème sur les *Artistes* (Die Künstler), et nettement exprimée dans la lettre de Körner du 12 janvier 1789, lettre où est exposé l'objet du *Kallias*[2]. Enfin, l'existence d'un penchant intermédiaire, le penchant au jeu, qui rend cette harmonie possible parce qu'il unit en soi les deux formes de l'activité humaine, la forme sensible et la forme intelligible, le changement et l'identité, le fini et l'infini, c'est exactement le « milieu » où, d'après le même *Kallias*, se rencontrent et se déterminent réciproquement sans se contredire et sans se détruire, la nature et la liberté; c'est le milieu que constitue l'activité esthétique, définie précisément non comme une activité déterminante réelle, mais comme liberté dans l'apparence, c'est-à-dire comme activité de jeu.

Si donc on ne peut nier que l'exposition nouvelle sous laquelle Schiller présente, dans les *Lettres sur l'Éducation esthétique*, sa théorie de la beauté, les expressions qu'il emploie, la méthode et la nature de ses déductions soient des emprunts à la *Théorie de la Science*, il est impossible d'affirmer que l'influence de la *Théorie de la Science* ait modifié en quoi que ce soit les idées de Schiller. Ce qu'il faut voir dans ces emprunts, ce n'est pas sans doute une concession à la vogue régnante, qui faisait alors dans Iéna un sort à toutes les formules de Fichte — une telle concession s'accorderait mal avec le caractère de Schiller — ou bien un hommage rendu à la valeur de la « philosophie nouvelle » ; ce serait bien plus vraisemblablement un simple moyen polémique, s'il est exact que les *Lettres sur l'Éducation esthétique* ne sont, au fond, qu'une riposte aux théories de Fichte.

1. Voir le petit traité : *Ueber den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen und seiner geistigen.* Schiller, *S. W.*, XII. Bd. Éd. Cotta.

2. *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, lettres du 21 déc. 92; des 8, 18, 19, 23 févr. 93.

Un examen plus approfondi nous permet de l'affirmer sans hésitation. Les *Lettres sur l'Éducation esthétique de l'humanité* répondent aux fameuses conférences du dimanche sur *la Destination du savant*. La préoccupation qui domine alors la pensée de Fichte, réforme sociale et morale des hommes par le retour à leur vraie destinée, est aussi la préoccupation qui inspire à Schiller le plan de ses *Lettres*, les lettres II à X ne laissent subsister, à cet égard, aucun doute. Arracher l'humanité au joug tyrannique du besoin auquel sa déchéance l'a asservie [1], détrôner la grande idole du temps, l'utilité, faire de l'homme, aujourd'hui émasculé, à moins qu'il ne soit tombé dans la brutalité et la sauvagerie [2], un homme chez lequel la douceur et la civilisation n'excluent pas l'énergie et la virilité [3], rétablir en lui cette harmonie de ses tendances contraires qui est la mesure de la Raison et qui restitue à sa nature son originelle perfection, tel est le dessein de Schiller. Mais, d'accord avec Fichte sur la décadence de son époque et sur la nécessité d'une régénération morale, il n'admet pas les moyens que propose le philosophe. Il combat le purisme rationaliste où lui semble aboutir, avec Fichte, le criticisme formaliste de Kant. Modeler les hommes sur l'image de l'Esprit infini, donner pour tâche au Moi empirique, à la nature, la réalisation du Moi pur, l'unité et l'identité absolues, tout en reconnaissant que cette tâche ne peut humainement aboutir, cela paraît à Schiller la plus dangereuse des chimères; c'est vouloir à tout prix séparer la forme de la matière, c'est méconnaître les droits de la sensibilité au profit exclusif de la pure Raison, et c'est, au fond, interpréter le kantisme dans un sens peut-être littéral mais certainement contraire à son esprit; Schiller le dit, en propres termes, dans une note de la treizième lettre.

« Une philosophie transcendantale où tout revient à affranchir la forme du contenu et à obtenir le nécessaire pur de tout accident, habitue trop facilement à considérer la matière (*das Materielle*) comme un simple empêchement et à se représenter la sensibilité parce que, précisément *en cette affaire* elle est un obstacle, comme en contradiction nécessaire avec la Raison. Un pareil mode de représentation, s'il peut bien se trouver dans la *lettre* du système de Kant, ne se trouve en aucune manière dans son *esprit* [4]. »

Et toute la théorie de Schiller vise justement à rétablir l'équilibre

1. Schiller, *S. W.*, XIV. Bd. Éd. Cotta, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Zweiter Brief, p. 102.
2. *Ibid.*, Fünfter Brief, p. 110. — 3. *Ibid.*, Sechster Brief, p. 112-113. — 4. *Ibid.*, Dreizehnter Brief, p. 137, note.

entre les deux éléments opposés de la nature humaine dont la philosophie transcendantale sacrifie trop aisément l'un à l'autre, et à démontrer que l'idéal humain ne comporte pas, comme l'affirme Fichte, l'entière subordination de la sensibilité à la Raison, mais bien au contraire leur accord, leur équilibre parfait.

L'intention de combattre Fichte se manifeste jusque dans le titre des lettres (*Lettres sur l'Éducation esthétique de l'humanité*). Schiller prétend opposer à l'éducation de l'homme que propose Fichte et qui fait du savant, du philosophe, représentant de la Raison sur la terre, l'éducateur né du genre humain, une autre forme de culture, la culture esthétique. Schiller ne croit pas à la valeur éducative de la science; il ne croit pas que la Raison abstraite se suffise pour réaliser son propre idéal; il estime qu'il lui faut l'aide du sentiment, le secours de la vie; il affirme que, pour triompher des puissances avec lesquelles elle entre en conflit, la vérité doit se faire force à son tour, qu'elle a besoin du penchant pour devenir efficace dans le monde, puisque le penchant est le grand moteur de la nature[1]. Or ce qui fait pénétrer l'Idéal dans la matière, ce qui lui donne la vie, c'est l'art; et c'est pourquoi l'art est le pont qui rejoint le monde des idées au monde des sens. Sentiment et réflexion tout ensemble, l'art fournit l'exemple vivant de la coïncidence possible du sensible et de l'intelligible; il atteste que l'homme, pour être esprit, n'a pas besoin de s'échapper de la matière. D'où la supériorité de sa vertu éducative sur celle de la science. C'est l'art, et non la philosophie qui peut sauver l'humanité.

Ainsi apparaît nettement le caractère polémique des *Lettres sur l'Éducation esthétique*, ainsi s'explique le langage nouveau que parle Schiller. S'il se place sur le terrain de Fichte, s'il se sert des vues, s'il adopte les expressions mêmes de l'auteur de la *Théorie de la Science*, c'est afin de le combattre plus sûrement.

II. *L'ARTICLE SUR L'ESPRIT ET LA LETTRE EN PHILOSOPHIE.*

Fichte, en effet, ne s'y est point trompé; il s'est senti directement visé par Schiller et il lui a répliqué sur le même ton. L'article qu'il adresse d'Osmannstädt à Schiller pour les *Heures* est, à cet égard, significatif. Son titre même, *L'esprit et la lettre en philosophie* (Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie), est la réponse à la note de la treizième lettre où Schiller accuse la philosophie transcendantale, lisez la *Théorie de la Science*, de procéder suivant une

1. Schiller, *S. W.*, XIV. Bd. Éd. Cotta, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Achter Brief, p. 120-121.

méthode qui peut bien être selon la lettre du kantisme, mais qui est certainement étrangère à son esprit. La forme n'est pas moins caractéristique. L'article est constitué par des *Lettres*; enfin l'objet même de ces lettres, des trois premières lettres, qui seules ont été écrites, c'est l'esthétique, et, en abordant pour la première fois ce domaine qu'il avait négligé jusqu'alors, Fichte, à son tour, montre à Schiller qu'il est capable de le suivre — et de l'attaquer — sur son propre terrain.

En adoptant, pour exposer ses vues, le cadre d'une théorie des penchants, Schiller ne s'était pas borné à emprunter à Fichte ses formules, il prétendait, par l'introduction du penchant esthétique, intermédiaire nécessaire entre le penchant sensible et le penchant à la forme, compléter la systématisation de Fichte qui n'avait fait aucune place à l'art; Fichte, dans son article, veut montrer à Schiller que son accusation n'est pas fondée et que la *Théorie de la Science* implique l'existence du penchant esthétique, comme intermédiaire entre le penchant à la connaissance et le penchant pratique; le penchant esthétique qui peut se définir un penchant à la représentation pour la pure représentation, se différencie du penchant sensible et du penchant moral en ce qu'il n'exige pas, comme eux, un rapport de la représentation à l'objet (objet donné ou objet à produire), la représentation étant ici à elle-même son propre but et la production subjective de l'image épuisant la puissance de ce penchant; mais il est analogue au penchant intellectuel, en tant qu'il a une représentation pour but (en dehors de tout accord de cette représentation avec un objet), et au penchant pratique, en tant qu'il a une représentation pour fondement (abstraction faite de la production de l'objet de cette représentation dans le monde sensible)[1].

Seulement ce penchant, quoi qu'en pense Schiller, n'est pas un penchant nouveau et original que la *Théorie de la Science* aurait omis, c'est le penchant même d'où naît la réflexion philosophique, le penchant à la représentation pure; il ne s'en distingue que par le caractère désintéressé de la connaissance en question, et ce désintéressement n'est possible qu'une fois assurée la tranquillité de l'esprit, une fois satisfaites les exigences primordiales de la vie physique ou sociale au profit desquelles s'exerce d'abord nécessairement la réflexion de l'intelligence. Ainsi l'art, le goût, a la même origine que la faculté de connaître et il en dérive, loin qu'il puisse,

1. Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., 3, C. *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie*, Zweiter Brief, p. 279-281; voir aussi *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., V, 3; Fichte an Schiller, Osmannstädt, den 27. Juni 1795, p. 379-549.

comme paraît le croire Schiller, servir à éveiller, au sein de la nature, le sens de l'esprit et à préparer l'activité rationnelle[1].

Mais il faut aller plus loin encore ; ce penchant esthétique, auquel Schiller attribue un rôle si considérable et qu'il délimite avec tant de précision, n'est pas seulement un penchant dérivé, c'est un penchant des plus obscurs et des plus difficiles à définir. Ce qui le caractérise, c'est sa subjectivité, son indépendance à l'égard de toute détermination extérieure ; il consiste tout entier dans la satisfaction ou la non-satisfaction[2]. Or il est relativement facile à la conscience de reconnaître le penchant pratique, parce que ce penchant, anticipant l'objet par la représentation, satisfait ou non son désir, suivant que cet objet lui est ou non donné. Mais à quel signe reconnaître le penchant esthétique et par quel moyen? Où est la mesure objective d'un pur sentiment, et qui peut nous dire si nous ne prenons pas pour un plaisir esthétique un plaisir qui se rapporte à la conscience obscure du penchant pratique? Ainsi, le penchant esthétique semble fuir nos prises ; son existence même devient problématique, et l'on peut se demander s'il n'est pas, au fond, une illusion ; car, avant l'expérience, il nous est impossible d'aspirer avec certitude à ce qui nous plaira, ou de savoir si ce qui nous a plu devra plaire à tous[3].

Et sur ce penchant, obscur au point que son existence est douteuse, Schiller prétend fonder les principes de l'éducation humaine ! Mais l'idée même d'élever les hommes par l'éducation esthétique nous enferme en un cercle vicieux, car le développement du sens esthétique suppose, chez les hommes, cette liberté qu'on veut en

1. *Ueber Geist und Buchstab.*, p. 288-289. « Nous nous hâtons d'abord de connaître les choses pour les tourner à notre usage, et nous nous gardons, dans l'acquisition de nos moyens d'agir, de perdre un temps précieux que nous pourrions employer à atteindre notre but. Il faut que l'espèce humaine soit parvenue à un certain état de bien-être extérieur et de paix, il faut que l'appel des besoins qui vient de nous se soit tu, que la guerre qui vient du dehors se soit éteinte avant que l'humanité puisse contempler les choses de sang-froid, sans égard aux besoins actuels, et, même au risque de se tromper, s'attarder dans sa contemplation, et, dans cette contemplation libre et désintéressée, se laisser aller à ses impressions esthétiques. Ainsi la surface tranquille de l'eau peut saisir dans sa beauté l'image du soleil ; mais, sur une eau troublée, ses contours, dessinés par la pure lumière, s'entrechoquent et s'entrelacent dans les formes agitées des vagues puissantes.

« C'est pourquoi les époques et les pays où règne l'esclavage sont aussi ceux où manque le goût. Et si d'un côté il n'est pas prudent de laisser les hommes libres avant que se soit développé leur sens esthétique, d'un autre côté ce sens ne peut se développer avant qu'ils ne soient libres, et l'idée d'amener les hommes par l'éducation esthétique à apprécier la liberté, et à devenir libres par là même, nous enferme dans un cercle si nous ne trouvons pas le moyen d'éveiller chez quelques-uns d'entre la grande masse le désir de n'être les maîtres ou les esclaves de personne. » (*Ibid.*, 286-287.)

2. *Ibid.*, p. 283. — 3. *Ibid.*, p. 285.

faire sortir; c'est une remarque banale que les époques et les pays où règne l'esclavage sont aussi ceux auxquels manque le goût; et, pour que le sens esthétique s'y développât, il faudrait que déjà, au moins chez quelques-uns, se fût éveillé le désir et le respect de la liberté[1].

L'allusion à Schiller, plus ou moins voilée dans le cours de l'article, devient ici manifeste; elle prend un caractère plus personnel encore dans la dernière lettre. Schiller avait accusé Fichte d'avoir méconnu l'esprit du kantisme, même lorsqu'il se conformait à la lettre du système, Fichte retourne l'accusation contre l'esthétique de Schiller où il voit une application de la lettre, non de l'esprit. En art l'esprit, c'est la révélation d'un aspect de l'universel dans la conscience d'un individu, l'artiste revêt sa conception d'une matière, à la fois pour l'éprouver et pour la communiquer; mais, comme dans la nature, chez les artistes, le génie, l'inspiration naît toute revêtue de son enveloppe matérielle, l'œuvre sort toute vivante, corps et âme, de leur imagination. A côté d'eux il y a ceux qui, à vrai dire, connaissent et appliquent correctement les règles de l'art, qui commencent par chercher l'inspiration, puis prennent la glaise à laquelle ils insuffleront une âme, excellents artisans qui produisent des œuvres techniquement irréprochables, auxquels cependant manque le génie; et l'œil exercé découvre dans leurs œuvres la soudure qui les caractérise, ils ne connaissent de l'art que la lettre; ils se bornent à nous faire connaître les lois et la méthode des arts. Ce sont des historiens. Il y a plus; l'art, pour eux, n'a pas sa fin en lui-même; ils en font un simple instrument pour une fin qui lui est étrangère et à laquelle ils tiennent par-dessus tout; l'art devient pour eux un moyen d'éducation. Par leurs récits ils s'efforcent de faire briller à nos yeux l'éclat de la moralité, ils sollicitent notre liberté de choisir entre le bien et le mal[2]; ils méritent notre gratitude et nous devons reconnaître le prix de leurs efforts. Mais, de leur côté, il faut qu'ils sachent bien ce qu'ils sont et ne se classent pas dans une catégorie qui leur est étrangère. L'artiste qui a le don de « l'esprit » ne s'adresse pas à notre liberté; il compte si peu sur elle que son charme n'opère qu'une fois que nous l'avons dépouillée. Leur art nous élève instantanément, sans aucun appel à notre moralité. Ils ne nous rendent pas meilleurs, mais ils découvrent à nos âmes des trésors ignorés; et si, par hasard, nous vou-

1. *Ueber Geist und Buchstab.*, p. 287.
2. C'était là justement le dessein de Schiller dans les *Lettres sur l'Éducation esthétique* et le trait est visiblement dirigé contre lui.

lons nous en emparer ils ont fait pour nous plus de la moitié du travail[1].

Schiller sentit le trait, et il le fit savoir à Fichte.

« Bien que la vue de votre manuscrit[2] m'ait grandement réjoui,

1. Fichte, *S. W.*, VIII. Bd. *Ueber Geist und Buchstab.*, Dritter Brief, p. 291-300.

2. Il en avait hâtivement pris une copie. Voici pourquoi. Aux termes du § 4 du contrat du 28 mai 1794 qui liait les rédacteurs des *Heures*, un comité de cinq membres devait juger les articles proposés et décider, à la majorité, de leur valeur et de leur admission. Fichte était un des membres de ce comité; régulièrement il aurait donc dû être consulté sur la décision à prendre, et plus que tout autre, puisqu'il s'agissait d'un article de philosophie. Mais, en réalité, ce comité paraît n'avoir jamais fonctionné et ce, au grand dommage de l'œuvre; d'ailleurs, en cette occasion où il était directement visé, Fichte était trop fier pour revendiquer son droit. Cependant Schiller ne savait pas d'avance quelle serait l'attitude de Fichte; il pouvait craindre, avec le caractère qu'on lui connaissait, qu'elle ne fût agressive; Schiller, prévoyant, préparait donc sa défense. C'est dans ce dessein qu'avant de renvoyer à Fichte son manuscrit, le 24 juin, il en avait pris, à la hâte et en secret, copie. Et cette copie retrouvée, au moins en grande partie, dans les papiers posthumes de Schiller, écrite de trois mains différentes, celle d'un inconnu, celle de Schiller, celle de sa femme, prouve qu'afin d'aller plus vite on s'était partagé la besogne. Elle a d'ailleurs plus qu'une valeur purement anecdotique; elle complète les *Lettres* de Fichte, telles qu'elles ont paru dans le *Journal philosophique*, car elle contient plusieurs passages importants qui ont été supprimés dans cette publication. (Voir pour les détails : *Deutsche Rundschau*, herausgegeben von J. Rodenberg, XXXVI. Bd.; Juli, August, Sept. 1883; p. 249-250.) Par exemple, dans la *deuxième lettre*, un passage assez long et d'un intérêt philosophique sur le caractère que revêt le penchant chez l'homme, grâce à sa capacité de réflexion et de liberté, sur la nature du déterminisme propre à la volonté humaine, à l'individu empirique, détermination qui n'est nullement semblable au fatalisme régissant les corps matériels, aux lois de l'élasticité, mais qui implique, au fond, la spontanéité absolue du sujet libre. Ce passage venait après le développement sur l'aimant (Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., p. 284, ligne 7), à l'endroit où Fichte cherche à définir le penchant esthétique comme subjectivité pure, comme caractérisé non point par un objet, mais par un pur sentiment de satisfaction ou de non-satisfaction, et où il montre l'obscurité de ce penchant par opposition au penchant pratique (*Deutsche Rundschau*, *loc. cit.*, p. 250-251, le morceau y est entièrement transcrit en petit texte). Par exemple encore, un autre passage qui devait être le début de la *troisième lettre*, et qui est la justification d'une phrase, autrement inexpliquable, de la lettre de Fichte du 21 juin 1795, accompagnant l'envoi de son manuscrit (Mit der etwas tiefen Disquisition in der Mitte des zweiten Briefes hoffe ich den Leser durch den Verfolg auszusöhnen, und über die *demokratisch* scheinen könnende Stelle folgt zu Anfang des dritten eine Erklärung. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., V, 1, Fichte an Schiller, Osmannstädt, den 21. Juni 1795, p. 375).

Le début est caractéristique et intéressant à signaler au point de vue du « démocratisme » de Fichte; le voici : « Le voisin auquel vous avez communiqué ma lettre précédente n'a eu, dans toute la lettre, son attention retenue que par mes propos sur les obstacles que suscite en chemin à la culture esthétique l'absence de liberté extérieure; il s'est hâté de les appliquer à son siècle et à son pays, et il a trouvé dans mes paroles je ne sais quelles dangereuses suggestions. Je veux, pour son édification, m'expliquer plus clairement encore ». Et Fichte montre comment, dans la Constitution germanique, parfois, de temps à autre, une rencontre s'est opérée entre les classes opprimées et les classes opprimantes, quelques individualités des classes opprimées ayant réussi à surgir et à s'élever, ou quelques individus des classes opprimantes ayant perdu par hasard de leur puissance ou y ayant librement renoncé; de cette rencontre est né un État moyen, un tiers État. Et de ce tiers État, où la liberté moyenne est favorisée, sort toute la prospérité qui doit échoir à l'humanité. Quiconque, en effet, a eu le bonheur d'être placé dans cette situation a le loisir de regarder en lui-même avant de regarder dehors, autour de

lui écrit-il [1], le 24 juin 1795, bien qu'il m'en coûte par suite davantage, mon cher ami, de me priver d'une contribution que j'escomptais déjà comme sûre pour la prochaine livraison des *Heures* je me vois néanmoins forcé de vous retourner votre manuscrit. J'y serais forcé même si son contenu avait mon approbation, car sa longueur démesurée, à la calculer d'après l'élan que vous vous donnez, et aussi son exposition (du moins en ce qui concerne les premières preuves) sèche, embarrassée et, pardonnez-moi le mot, souvent confuse, suffiraient déjà à l'exclure du cadre des *Heures*.

« Mais je le dois d'autant plus que le fond ne me paraît pas meilleur que la forme. A vos *Lettres* vous donnez pour titre : *l'esprit et la lettre en philosophie*, et les trois premiers cahiers ne traitent de rien d'autre que de l'esprit dans les beaux-arts, sans que l'on voie poindre, même de loin, l'objet que vous deviez traiter. Je pensais que l'esprit, dans son opposition à la lettre, et l'esprit, comme qualité esthétique, étaient des concepts radicalement différents : l'esprit esthétique peut totalement manquer à un ouvrage philosophique, sans que pour cela il en soit moins qualifié comme un modèle de la pure exposition selon l'esprit. Je ne vois donc pas en fait comment, sans un saut périlleux, vous pouvez passer de l'un à l'autre, et je conçois encore moins quelle transition vous pourrez découvrir de l'esprit dans les œuvres

lui; il devient intérieur à lui-même, capable de s'affranchir lui-même pour affranchir ensuite les autres. Quiconque n'est pas animé de cet esprit de liberté ne veut affranchir ni soi-même, ni autrui; il ne veut renverser les despotes que pour prendre leur place; il ne veut que des maîtres et des serfs; il ne veut que changer son mode de servitude; il menace le tyran ouvertement ou il ne rampe à ses pieds que pour lui arracher par ses flagorneries une partie de son pouvoir, qu'il n'a pas assez de courage pour prendre de force, et que, rendu plus hardi par le succès, il finira par désirer tout entier. « Voilà, disait Fichte, ma véritable opinion et je serai bien aise que votre voisin la connaisse. » Il ajoutait, et c'était le lien entre ces considérations politiques et l'objet même des *Lettres* : « Dans ce for intérieur où, comme nous venons de le demander, il faut que nous ayons notre siège et notre habitation (In unserm Innern, in welchem wir, wie soeben gefodert wurde, wohnen und einheimisch seyn müssen), si une seule de nos actions au dehors doit avoir de la valeur, le sens esthétique nous fournit le premier terrain d'observation ferme.... » (la suite conforme au début de la *troisième lettre*; Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., p. 291, *Deutsche Rundschau, loc. cit.*, p. 251.

Les autres suppressions sont d'une moindre importance. Ce sont, dans la *seconde lettre*, un compliment pour Wieland qui devait se placer à la page 277, ligne 4, et deux éloges de Gœthe; le premier, dans la même *lettre*, après la description du chant du rossignol; Fichte met ses remarques sous l'égide de quelques vers du grand chantre qu'est Gœthe; le second a sa place dans la *lettre* suivante, après la célébration du génie de Gœthe (p. 297, ligne 22), et concerne l'esprit du Faust. (*Deutsche Rundschau, loc. cit.*, p. 251-252.)

1. Cette lettre coûta quelque peine à Schiller; il la recommença deux fois. Dans les papiers de Schiller se trouve le brouillon, daté du 23 juin, et ce brouillon n'est pas entièrement identique à la lettre du 24 juin. Voir pour les différences : *Deutsche Rundschau*, XXXVI. Bd., 1883. *Schiller und Fichte, loc. cit.*, p. 252-253.

de Gœthe[1], qu'on ne s'attendait guère à voir intervenir dans votre article, si on en juge par son titre, à l'esprit dans la philosophie de Kant ou de Leibniz. D'après la seconde partie de votre manuscrit[2] je vois bien que vous ne croyez pas avoir fait un si grand détour; car, après avoir commencé par opposer à l'esprit esthétique l'absence d'esprit, vous lui opposez, par une opération que je ne comprends pas, sa *lettre*, et vous appelez disciples de la lettre ceux qui manquent de cette capacité. Je trouve que votre introduction répond mal au sujet que vous vous proposiez d'examiner; je la trouve encore moins conforme aux besoins actuels des *Heures*. Une grande partie de mes *Lettres* (*sur l'Éducation esthétique de l'humanité*) traite du même objet et, quelque peine que je me donne pour y mettre, dans l'exécution, une certaine matérialité, afin d'en vivifier le fond abstrait par l'exposition, on trouve pourtant encore, en général, que des recherches aussi abstraites sont déplacées dans un journal. Avec votre article sur l'*Esprit et la lettre*, j'espérais enrichir la partie philosophique des *Heures* et le sujet que vous aviez choisi me faisait attendre une étude intelligible et intéressante pour tout le monde. Et qu'est-ce que je reçois, qu'est-ce que vous me demandez de mettre sous les yeux du public? Le vieux sujet que je n'ai pas même encore fini de traiter, sous cette vieille forme incommode, déjà choisie par moi, de lettres et, pour achever de dérouter le lecteur, de lettres qui n'ont pas le moindre rapport avec les miennes, plus souvent même qui les contredisent sans preuves, le tout suivant un plan si excentrique qu'il est impossible de réunir en un ensemble les parties de votre article. Si votre étude était du moins une réfutation de ma théorie, passe encore : le lecteur y trouverait l'intérêt d'une comparaison; mais, pardonnez-moi de vous le dire, elle réfute et construit sans apporter rien de ce qui pourrait retenir la bonne volonté du lecteur. Il m'est pénible de vous l'avouer : je ne sais vraiment à quoi cela tient, je ne suis satisfait ni de la forme, ni du fond, et je ne retrouve pas dans cet article la précision et la clarté qui, ailleurs, vous sont ordinaires....

« Votre division des penchants me semble chancelante, arbitraire, elle n'est pas pure. Il lui manque un principe de division; on ne voit pas que vous épuisiez la sphère des penchants. Le penchant à l'*existence* ou à la *matière* (Stoff), le penchant sensible n'y a aucune

1. L'artiste dont parlait Fichte dans ses *Lettres*, était Gœthe, qu'il opposait, en effet, à Schiller.

2. Fichte avait envoyé à Schiller son manuscrit en deux fois. Voir la lettre de Fichte à Schiller du 21 juin, *Fichte's Leben*, II. Zweite Abth., V, 1, p. 375.

place, car il est impossible de ranger dans une même classe le penchant à la diversité et le penchant à l'unité. Et, du penchant pratique tel que vous le définissez, il ne peut se tirer sans l'opération la plus laborieuse. Comme les deux premiers penchants n'ont pas de distinction nette, le troisième penchant qui devrait s'en déduire, le penchant esthétique, ne pouvait être autre que louche et incertain. Bref, dans la détermination de ce troisième penchant, du penchant esthétique, règne encore une confusion insurmontable, quoique j'y trouve certaines déterminations particulières qui me paraissent excellentes et me satisfont pleinement[1].

« Excusez la franchise avec laquelle je vous déclare mon sentiment. Il fallait, pour que je ne fusse pas taxé d'arbitraire, vous donner les raisons de ma décision.... Si, en certains endroits, je me suis exprimé avec trop de vivacité mon excuse est dans le dépit qui suit naturellement une attente déçue.

« Adieu et ne faites pas expier à l'ami ce que le directeur ne pouvait facilement vous taire[2]. »

Touché au vif, Fichte riposta sur-le-champ à Schiller en ces termes :

« La confusion d'idées que vous me prêtez est un peu forte. Je ne pouvais pas prétendre que vous comprissiez comme je l'ai comprise ma campagne contre la signification ordinaire des mots (esprit et lettre) qui me paraît n'avoir aucun sens; mais je pouvais attendre de vous, à l'égard d'un homme dont vous aviez jugé jusqu'à présent avantageusement le talent philosophique, et auquel vous aviez donné une place d'honneur dans les *Heures*, la confiance qu'en appliquant sa réflexion à un objet déterminé il y aurait peut-être découvert quelque chose que vous, qui n'y avez pas appliqué la vôtre, n'y avez pas vu; je ne m'attendais pas au soupçon qu'il fût le plus confus de tous les cerveaux confus. Je me suis trompé, à ce que je vois.

« La chose est claire, vous avez mal compris l'idée de mon article, ou, pour le dire net, vous n'y avez rien compris du tout; car le sens que vous lui donnez n'en est pas un. D'après moi, entre l'esprit dans la philosophie et l'esprit dans les beaux-arts il y a exactement la même parenté qu'entre les différentes espèces d'un même genre.... Par contre, je voudrais bien savoir de vous comment on peut dire :

1. Schiller retourne dans cette lettre, contre Fichte, l'accusation d'incertitude et d'obscurité que le philosophe avait lancée contre le penchant esthétique défini par Schiller.

2. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., V, 2, Schiller an Fichte, den 24. Juni 1795, p. 376 et suiv.

l'esprit de la philosophie, de même que l'on dit : l'esprit des Édits religieux de la Prusse. La philosophie originellement n'a pas du tout de *lettre*, elle est pur esprit. Comment les hommes en ont-ils bien pu venir à philosopher une fois que la philosophie, comme toute connaissance proprement dite, a été délimitée d'une manière précise? Il faut qu'il y ait à cela, chez l'homme, une disposition naturelle. Que serait-ce si cette disposition était un penchant à la représentation pour la pure représentation, lequel serait aussi le fondement dernier des beaux-arts, du goût, etc.? Si vous vous étiez posé ces questions auxquelles conduisait, j'espère, le commencement de mon étude, les trois premières lettres, vous vous seriez probablement épargné un jugement hâtif sur mon compte. Je n'ai jamais pris la question dans un autre sens que celui-là; je n'ai jamais pensé qu'elle pourrait être comprise autrement par un cerveau pénétrant, s'il y réfléchissait; je croyais, avec votre agrément, traiter cette question pour les *Heures*, et je suis tombé des nues quand j'ai lu votre phrase « l'esprit opposé à la lettre, » etc....

« Quiconque n'a pas l'esprit est sans esprit. Celui-là ou bien ne produit pas du tout d'œuvre d'art, ne philosophe pas du tout, ou bien il fait une œuvre d'art, il fait un ouvrage philosophique qui a toutes les qualités extérieures, mais auquel manque l'esprit. Comment appelez-vous le dernier pour le distinguer du premier? Je l'ai appelé le disciple de la lettre. J'ai, dites-vous, opposé à l'esprit, d'abord l'absence d'esprit, puis la lettre! Nullement. J'ai opposé à l'esprit, dans un objet d'art déterminé, son corps ou sa lettre et j'ai distingué parmi les artistes, non parmi les hommes en général, ceux qui ont la richesse de l'esprit, ceux qui s'en tiennent à la lettre. Quel gâcheur vous faites de moi! Il faut que vous ayez lu l'article bien superficiellement.

« Si rien d'autre ne manque à ma division des penchants que de comprendre le penchant à l'existence ou à la matière, alors elle est bien venue. Un penchant à l'existence avant l'existence, une détermination de ce qui n'est pas!... Si ma détermination est chancelante, on le verra en son temps; jusque-là je vous prie de croire que ma division repose bien sur un principe. Vous la trouvez chancelante parce que vous ne présumez pas l'extension de ce que j'ai appelé, en attendant, le penchant esthétique, et parce que vos propres déterminations et vos divisions sont autres. Nos opinions diffèrent et je n'ai pas besoin de vous rappeler que c'est par les principes que l'on pourra savoir qui a raison. Vous n'avez pas encore connaissance des miens et jusqu'ici, entre nous, la chose restait indiffé-

rente. Mais sur quel ton le prenez-vous pour en décider? et qu'est-ce qui vous autorise à prendre ce ton? Je souffre aisément d'être traité en écolier qui récite sa leçon par des gens que je n'estime pas; mais, venant de vous que j'estime si fort[1], cela ne m'est pas indifférent...

« Vous avez été injuste envers moi, et j'espère, comme cela sied à un homme loyal, que vous réparerez cette injustice. J'achèverai l'article et je vous l'enverrai, non pour les *Heures* s'entend; peut-être alors reviendrez-vous sur le mépris avec lequel vous me traitez actuellement....

« Vous verrez j'espère, à ce moment, ce que vous auriez déjà pu voir maintenant : les développements que j'ai donnés jusqu'à présent étaient indispensables au sujet, et je n'ai pas pris l'élan trop grand que vous croyez. Faute de vous être rendu compte de cela, vous avez dû, et j'en suis terrifié, me prêter beaucoup d'extravagance et de bien vilains mobiles.

« Je prends tout à fait au sérieux l'avis qui termine votre lettre, à savoir que nous devons cependant rester amis; je le prends ainsi avec une joie reconnaissante. Je souhaite que la franchise avec laquelle je réponds à votre franchise ne mette pas d'obstacle au rétablissement de notre amitié. Mais je crois devoir supposer qu'entre nous l'amitié ne peut se fonder que sur une estime réciproque. La mienne à votre égard ne peut être affaiblie à cause d'un jugement trop hâtif : seule la continuation d'une injustice pourrait la détruire, et de vous je n'attends pas cela. Mais vous, vous m'avez refusé l'estime et la confiance que je pensais être en droit d'attendre. A partir d'aujourd'hui je ne pourrais plus être pour vous qu'un humble sectateur, qu'un modeste disciple et cela, je ne veux pas l'être. Mais j'attends l'heure de la réparation[2]. »

Fichte n'attendit pas longtemps. Quelques semaines plus tard Schiller répondit à cet appel[3] (lettre du 3 et du 4 août) en déclarant qu'il était peiné d'avoir fourni l'occasion d'un débat sur leurs différentes manières d'exposer les idées, débat sans issue et qu'il n'aurait jamais dû entamer, car cette différence tenait à leurs tempéraments individuels, à leurs natures et contre la nature les raisonnements ne pouvaient rien. « Si nous étions seulement divisés

1. Fichte toutefois avait commencé par préférer l'esprit de Gœthe à celui de Schiller; *Briefwechsel zwischen Schiller und W. von Humboldt*, lettre du 22 sept. 1794. Éd. Cotta, p. 64.

2. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., V, 3. Fichte an Schiller, den 27. Juni 1795, p. 379 et suiv.

3. Voir les deux projets de lettre et le commentaire dans *Schiller und Fichte*, *Deutsche Rundschau*, XXXVI. Bd., 1883, p. 256-258.

sur les principes, j'aurais assez de confiance en notre commun amour de la vérité et en nos capacités pour espérer que l'un de nous finirait par ranger l'autre à son opinion; mais nous sentons différemment, nous avons des natures différentes, tout à fait différentes, et là contre je ne sais pas de remède. La seule manière de nous mettre ici d'accord serait d'adopter tous les deux cette maxime de la saine raison qui enseigne, en ce qui concerne les choses sur lesquelles on ne se trouve pas d'accord, à ne pas les mettre forcément en opposition[1]. »

Le différend entre Fichte et Schiller se terminait donc non point comme on aurait pu un moment le craindre, par une rupture[2], mais par une reconnaissance de mutuelle estime[3].

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., V, 4, Schiller an Fichte, d. 3. und 4. Aug. 1795, p. 385 et suiv.

2. Gœthe écrivait à Schiller de Karlsbad, le 19 juillet 1795 : « Mir war sehr lieb zu hören, dass das Osmannstädter Ich sich zusammengenommen hat, und dass auf Ihre Erklärung kein Bruch erfolgt ist; vielleicht lernt er nach und nach Widerspruch ertragen. » *Briefw. zw. Schiller und Gœthe*, I, 81, p. 99, Cottasche Bibl., et Gœthe, *Werke, Briefe*, éd. de Weimar, 10. Bd. 3179, p. 279.

3. Toutefois les relations directes et personnelles des deux amis s'en trouvèrent momentanément quelque peu refroidies; certaines pièces parues dans les *Heures* ou dans l'*Almanach des Muses* et où les allusions à Fichte étaient flagrantes, furent loin d'améliorer les choses. (*Horen*, 1795, 9. St., p. 133, V. Schiller, *Sämmt. Schriften*, hgg. von K. Gœdeke Stuttgart 1871, 11 ter Theil, n° 44, p. 74.) G. de Humboldt le signale dans sa lettre à Schiller du 18 août 1795 : « An dem *Weltverbesserer* hat Freund F. etwas zum Vorgeschmack, bis die Romanze fertig wird ». (Cottasche Bibl., *Briefw. zw. Schiller und W. von Humboldt*, 13, p. 82.) La romance dont parle ici Humboldt est probablement la pièce intitulée die « Thaten der Philosophen ». (*Horen*, 1795, 11. St., p. 29-30. Gœdeke 38, p. 65-67. *Deutsche Rundschau*, XXXVI. Bd., *Schiller und Fichte*, *loc. cit.*, p. 262.)

Mais il s'agit aussi sans doute des petites pièces écrites en 1795 pour l'*Almanach des Muses* intitulées : der Metaphysiker (*Musenalmanach*, 1796, p. 171. Gœdeke, 13, p. 31). Ein Wort an die Proselytenmacher (*Musenalmanach*, 1796, p. 155, Gœdeke, 15, p. 37). An die Proselytenmacher (*Musenalmanach*, 1796, Gœdeke, 16, p. 36) et peut-être « der beste Staat » (*Musenalmanach*, 1796, p. 157, Gœdeke, p. 46). Quand Humboldt écrit à Schiller le 2 octobre 1795 : « Les bagatelles (Kleinigkeiten) de cette livraison ont aussi mon entière approbation. Les deux qui concernent Fichte nous ont beaucoup fait rire. Se reconnaîtra-t-il bien? » (Cottasche Bibl., *Briefw. zwischen Schiller und W. v. Humboldt*, 27, W. v. Humboldt an Schiller, den 2. October 1795, p. 141), c'est aux trois premières pièces qu'il pense, les deux dernières sur le prosélytisme n'en faisant qu'une à proprement parler.

Pendant près de trois ans, à la suite de ces incidents, Schiller cessa, non sans y avoir été pour quelque chose, tout commerce avec le seul homme en lequel il se plaisait à reconnaître quelqu'un de sa lignée.

Dès le 9 novembre 1795, il avait écrit à G. de Humboldt : « De Fichte je n'entends plus parler, car je ne vois presque plus personne qui le fréquente ». (*Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt*, 36, Schiller an W. v. Humboldt, Iena, den 9. November 1795, p. 185-6.) C'est seulement le 28 août 1798 qu'il devait annoncer à Gœthe la reprise de ses relations avec Fichte. « Ces jours-ci, lui écrivait-il, j'ai été surpris par une visite à laquelle je ne m'attendais pas. Fichte est venu me voir et s'est montré tout à fait aimable. Puisqu'il a fait le premier pas, je ne puis vraiment jouer au dédaigneux; je chercherai à rendre au moins sereines ces relations, qui, en présence de l'opposition de nos natures, ne sauraient malheureusement être ni bien fécondes ni bien pleines d'agrément. (*Briefwechsel zwischen Schiller und*

Mais sa portée dépassait de beaucoup la question en apparence controversée; la justesse de l'appréciation de Schiller sur l'article de Fichte. En réalité il s'agissait entre le poète et le philosophe d'un désaccord fondamental sur les moyens de régénérer une humanité corrompue. La fameuse discussion sur la division des penchants soulevait, on l'a vu, un débat plus essentiel. Fichte croyait à l'efficacité de l'Idée pure; Schiller estimait que, pour triompher des résistances de la nature sensible, l'Idéal doit se faire penchant à son tour, et il opposait à l'impuissance de la Science abstraite l'efficacité de l'Art, qui donne à l'Idée la vie. Fichte, protestant contre un pareil amendement aux conceptions qu'il avait soutenues dans ses *Leçons sur la Destination du Savant*, refusait tout net d'être « un humble sectateur, un modeste disciple » de Schiller.

Mais en même temps il se trouvait amené par les objections de Schiller à réfléchir plus profondément sur le problème de la philosophie pratique.

Jusqu'alors la préoccupation dominante du philosophe avait été de briser l'idole de la *Chose en soi* que laissait encore subsister la *Critique* kantienne, et, en détruisant l'illusion d'une réalité extérieure à l'esprit, d'une activité étrangère à l'esprit, en faisant de l'objet un produit inconscient du Moi, d'établir la suprématie définitive du Moi pur à l'égard du Non-Moi[1]. Sans doute Fichte, dont toute la pensée était orientée vers l'action, ne s'était pas désintéressé des problèmes pratiques; ses *Leçons sur la Destination du Savant* le disent assez; mais il avait envisagé surtout la morale dans ses applications. Les objections de Schiller lui firent sentir le besoin de justifier les conditions de cette application. Il ne pouvait plus suffire d'expliquer idéalement par une théorie de la connaissance ce réel que l'action trouve en face d'elle comme un obstacle irréductible; il fallait, pour la réalisation même de la liberté dans le monde, restituer à la nature une sorte de réalité. Et c'est, à partir de 1795, à partir du moment où Schiller combat le pur formalisme de la Raison pratique et prétend introduire la moralité dans la nature, la tâche essentielle que Fichte s'assigne.

Gœthe, Cottasche Bibl. der Weltliteratur, 496. Schiller an Gœthe, Iena, den 28. August 1798, p. 125-126.) A quoi Gœthe répondait : « Nutzen Sie das neue Verhältnis zu Fichten für sich so viel als möglich und lassen es auch ihm heilsam werden. An eine engere Verbindung mit ihm ist nicht zu denken, aber es ist immer sehr interessant ihn in der Nähe zu haben. » Weimar, am 29. August 1798. (*Briefwechsel zwischen Schiller und Gœthe*, Cottasche, Bibl., III. Bd. 497, p. 127-128. Gœthe, *Werke*, *Briefe*, éd. de Weimar, IV Abth., 13. Bd., 3875, p. 262.)

1. C'est l'objet même de la dialectique de Fichte.

Mais afin que cette réalité ne compromette pas l'autonomie de l'activité spirituelle, il fait de la nature la collaboratrice de la liberté, sa condition de réalisation; il s'efforce donc, et c'est un des objets principaux de la *Théorie du Droit* à laquelle il travaille justement pendant les loisirs que lui crée sa retraite, de réhabiliter la nature, de montrer dans le corps l'instrument singulièrement plastique que se forge la liberté pour agir dans le monde et sur le monde; il dénonce comme immoral le mysticisme qui, poursuivant le rêve d'une perfection surhumaine, renonce à la vie et à l'action terrestres, et il prépare sa morale dont la tâche essentielle est de déterminer le moyen terme entre la nature et la liberté, artificiellement séparées par Kant, de découvrir, à travers la hiérarchie des devoirs, la série des intermédiaires qui permettent d'opérer la transformation spirituelle du monde sensible. Enfin, il aperçoit la nécessité, pour réaliser la « Cité de l'esprit », d'assurer, par l'institution de l'État, de la « Cité juridique », la permanence de l'existence sociale, compromise, dans l'état de nature, par la lutte des instincts individuels.

Or il est remarquable que ce soient là précisément les problèmes qu'agitaient les *Lettres sur l'Éducation esthétique* ou le traité *de la Grâce et la Dignité*. D'une part, la nécessité de sortir du dualisme et du formalisme kantiens, d'établir par conséquent l'accord foncier de la nature et de l'esprit, de découvrir, pour la possibilité de cet accord, un intermédiaire — et ce sera l'art — entre le monde sensible et le monde intelligible, de montrer enfin dans la plasticité du corps sous l'action de l'esprit la réalité de cet accord; d'autre part, le souci de la réalisation de la liberté, de la Raison dans l'humanité, et, comme condition de cette réalisation de la Cité morale ou éthique, l'obligation d'organiser préalablement la société suivant l'ordre « dynamique » du Droit qui seul en peut maintenir l'existence, telles étaient les questions que Schiller se proposait d'examiner et de résoudre[1]. Ce sont maintenant celles dont Fichte se préoccupe et il est permis de se demander si, en écrivant sa *Morale* et en montrant dans l'éducation — non plus esthétique mais proprement éthique — l'instrument de l'affranchissement de l'humanité, du progrès de la

1. Sur ce dernier point voir en particulier : *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Dritter Brief, p. 105; vierter Brief, p. 107. Sieben und zwanzigster Brief, p. 193, les passages sont caractéristiques. Pour tout ce qui concerne les rapports de Schiller et de Fichte, voir dans la *Revue germanique*, 1905, le fascicule consacré au centenaire de Schiller et mon article sur *Schiller et Fichte* où l'on trouvera plus amplement développées et appuyées sur un grand nombre de textes les idées que j'ai dû me borner ici à résumer.

nature à l'esprit, Fichte n'entendait pas répliquer à Schiller et résoudre à son tour et à sa manière ce problème de la civilisation (Kultur) qu'avaient soulevé les *Lettres sur l'Éducation esthétique* en faisant de la culture esthétique la condition du passage de la nécessité à la liberté [1].

Tandis que Fichte, plongé dans ces graves méditations, passait à Osmannstädt de laborieux loisirs, deux événements vinrent troubler la paix de sa retraite : l'arrivée de son frère Gotthelf, la mort de son beau-père Rahn.

D. *VISITE DE GOTTHELF. MORT DE RAHN.*

Depuis 1790 Fichte entretenait avec son frère Gotthelf une correspondance régulière : c'est à lui qu'il avait confié sa tristesse et ses révoltes au moment de sa brouille passagère avec sa mère; à lui, le premier, qu'il avait raconté ses amours avec Jeanne Rahn, les hésitations aussi qui, un instant, l'avaient détourné du mariage. Fichte rêvait d'arracher ce frère à la vie qu'il menait; il lui trouvait « de la tête et la capacité d'apprendre » [2]; il voulait en faire un savant; il comptait le prendre chez lui, à Iéna; il attendait toutefois que Gotthelf eût acquis, par le frottement du monde, un peu de savoir-vivre, un peu de distinction (Feinheit), car « il avait des raisons péremptoires pour ne s'exposer d'aucune manière, en tout ce qui le touchait, au blâme du public » [3]; crainte très caractéristique de son état d'esprit actuel, d'un esprit trop chagrin, mais que sa femme elle-même trouvait exagérée car la vie à Iéna n'était rien moins que distinguée [4].

En attendant que Gotthelf eût perdu ses façons de villageois, Fichte l'avait envoyé à Meissen chez le professeur Thieme, co-recteur du collège communal, et il payait sa pension. Aussitôt installé à Osmannstädt, loin du public de la ville dont il redoutait la malveillance, une des premières pensées du philosophe fut de faire venir Gotthelf qui, à Meissen, se trouvait tout dépaysé; il lui écrivit, le 27 avril, de le rejoindre et il se réjouissait de le voir [5]. Mais Fichte s'aperçut vite qu'il s'était trompé dans ses espérances; Gotthelf était par trop novice pour que Fichte pût le garder près de lui. Il crut même plus sage de le renvoyer définitivement dans sa famille. Le

1. *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen.* Zweiter Brief, p. 104.
2. M. Weinhold, *Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte u. seinen Verwandten*, 9, Fichte an Gotthelf, d. 4. Aug. 1794, p. 35.
3. *Ibid.*, 13, p. 51.
4. *Ibid.*, 14, p. 53. Johanna Fichte an Gotthelf.
5. *Ibid.*, 17, Fichte an Gotthelf, Iena, d. 27. April 1795, p. 56-57.

souvenir de cette déception devait s'effacer rapidement sous le coup d'une grande douleur. Le 30 septembre, Fichte revenait de promenade quand un messager lui apporta une lettre de Jeanne; elle annonçait la mort de son père. Le vieux Rahn succombait à un affaiblissement sénile, provoqué sans doute par le changement de climat et d'habitudes qu'il avait dû s'imposer à soixante-quinze ans pour suivre ses enfants, mais dont l'issue fatale avait été singulièrement hâtée par les événements qui forcèrent Fichte à quitter Iéna. La nouvelle de cette mort fut pour Fichte d'autant plus cruelle qu'il n'avait pas eu la consolation de fermer les yeux de celui qu'il aimait comme un père. Il écrivit aussitôt à Jeanne.

« Je lis ta lettre, je lis les premières nouvelles, je lis la dernière. Repose doucement, ô toi, homme de bien, après tes longs travaux; dors ta nuit, après le dur labeur du jour! S'il y a un Dieu, et il y en a un, il n'est pas possible que la vie de ce juste soit achevée, que c'en soit fait à tout jamais de lui. Sûrement il est maintenant heureux pendant que tu le pleures et pendant que mes yeux à moi se mouillent aussi de larmes. Ah! si seulement je l'avais revu! Je comptais fermement que tu me préviendrais en cas d'aggravation. Je serais venu; je ne me serais pas refusé la consolation de lui dire adieu. Ah! je ne le verrai plus! Mais je ne veux pas augmenter ta douleur, ma chérie, toi qui es maintenant doublement confiée à mon cœur, toi à laquelle je dois maintenant, en plus du mien, son amour à lui.

« Chose singulière, à la minute même où le cher homme s'éteignait, le conseiller intime Schmidt me parlait de choses tout à son honneur, de sa générosité envers Klopstock, de la fidélité de son amitié, prête à tous les sacrifices[1]. »

A sa douleur Fichte eut cependant une consolation, les témoignages de respect et de sympathie qu'en cette circonstance les étudiants tinrent à exprimer au maître, momentanément absent, en accompagnant en corps le vieillard à sa dernière demeure[2].

E. L'ADRESSE DES ÉTUDIANTS.

Bientôt ils devaient lui donner une nouvelle preuve de leur attachement. Ils firent parvenir à Monsieur le Professeur Fichte, dans sa solitude philosophique, une adresse de 44 pages avec ce sous-titre : *Veritas odium parit*, et cette épigraphe : Il n'est pas bien difficile de se vanter dans l'ombre et le secret de son amour de la

1. *Fichte's Leben*, I, II, 5. Lettre du 30 sept. 1795, p. 267. — 2. *Ibid.*, p. 268.

vérité et de sa franchise, mais il est difficile de dire la vérité publiquement, en tout temps, devant tout le monde[1].

Ils faisaient ressortir la contradiction des paroles et de la conduite des hommes de leur époque; on n'avait à la bouche que des louanges pour la vérité, la noblesse d'âme, la franchise « et, à les entendre, un habitant d'un autre monde arrivant sur notre planète pourrait croire au règne sur notre terre de ces « trois déesses »[2]; mais les actes démentaient tous ces discours; ils leur étaient ce que la nuit est au jour[3]. On pratiquait la flatterie et non la noblesse d'âme, la duperie et non la franchise, la dissimulation et non la vérité; ce n'étaient pas les trois déesses, c'étaient les « trois furies » qui régnaient sur la terre[4]. On disait sans doute, d'accord avec l'Écriture, que le ciel attend le juste et l'enfer le pécheur, mais on agissait comme si le péché conduisait au ciel et la vertu à l'enfer[5].

« D'où provenaient ces contradictions? Sans doute du fond de la nature humaine, de tout ce qui l'a corrompue et faussée. Et l'on ne pouvait songer ici à en énumérer les causes et les remèdes; on voulait seulement mettre en relief la vertu de ces deux sœurs, la vérité et la franchise, et se demander si, à la fin du XVIIIe siècle, du siècle des *lumières*, elles étaient destinées à sombrer dans un naufrage, si on continuerait à calomnier ceux qui les défendent le mieux, si l'intolérance brutale qui se dit auguste (quelle satire!) les marquerait plus longtemps de son fer rouge[6].

« Valons-nous mieux, disaient les auteurs de l'adresse, que ces Juifs obscurantistes et corrompus qui crucifièrent leur coreligionnaire Jésus, à cause de sa noblesse, de sa pénétration, de son amour du vrai, de sa vertu? Valons-nous mieux que ces prêtres méchants et furieux, qui, à Athènes, firent donner le poison à Socrate, pour le punir de sa sagesse et de son honnêteté, parce qu'il avait le front d'annoncer et de répandre des vérités nouvelles qui leur étaient défavorables?... Valons-nous mieux que ces poignards vivants, ces prêtres furieux du moyen âge qui, à toutes les paroles de liberté prononcées même tout bas, répondaient par la mort ou par la prison[7]?

« Mais, en ce XVIIIe siècle où l'on parle tant de l'humanité et de ses exigences, où l'on substitue à l'immoral eudémonisme la pure moralité, où l'on se fait un devoir d'étendre chaque jour l'empire de la vérité, d'annoncer l'éternel Évangile de la Raison dans toutes les chaires et jusque sur les sommets des montagnes, il y a des hommes,

1. *An Herrn Professor Fichte in seiner philosophischen Einsamkeit*, 1795, p. 2.
2. *Ibid.*, p. 12. — 3. *Ibid.*, p. 14. — 4. *Ibid.*, p. 15. — 5. *Ibid.*, p. 19. — 6. *Ibid.*, p. 20-21. — 7. *Ibid.*, p. 22-23.

il y a des savants qui en persécutent d'autres parce que les autres ont un peu plus de liberté d'esprit qu'eux-mêmes. Que fait-on de la règle : Agis toujours de manière à ce que la maxime d'action que tu suis dans chaque cas puisse devenir une maxime d'action universelle? Que fait-on de la philosophie, que fait-on de la religion du Christ[1]?

« Que devient la sainte paix de la République des savants, de cette République dont les membres ont pour but d'accroître sans cesse la liberté, où tous ont les mêmes droits et la même mission, formuler et appliquer l'éducation la meilleure pour le progrès du genre humain[2]? Ne semble-t-il pas que nous retournions, nous les hommes éclairés de 1795, aux épaisses ténèbres des siècles passés[3]?

« Il existait jadis des serviteurs patentés de la superstition et des erreurs populaires; il existe maintenant des calomniateurs non patentés (unbekuttete) des braves gens.... Alors, des dénonciateurs religieux, maintenant, des inquisiteurs philosophes;... alors, on se haïssait mutuellement pour la gloire de Dieu le père; maintenant, pour la gloire du système philosophique qu'on soutient, le seul possible, le seul infaillible[4].

« Nous avions cru, dans la simplicité de notre bon sens, que des gens, initiés aux profonds secrets de la *Critique*, imbus des principes de la morale la plus céleste, devaient agir en hommes de bien, être des modèles de noblesse et de vertu; nous avions cru, dans notre naïveté, que, plus se répandrait cette philosophie des philosophies, plus elle pénétrerait les cerveaux et les foyers, plus se développerait la moralité, plus la conduite serait droite et raisonnable. Si elle ne contribue pas à perfectionner et à ennoblir l'humanité, si elle n'a pas d'influence sur la conduite journalière, elle n'est bonne à rien, à rien qu'à accroître le nombre superflu des systèmes superflus qui ont déjà fleuri pour tomber presque aussitôt[5]. »

Faut-il donc renoncer à suivre la *Critique* parce qu'il existe des hommes pour qui elle est lettre morte, parce qu'on croit se tresser pour la postérité des couronnes de lauriers et se rendre immortels en persécutant les grands hommes, les amis de la vérité et de l'humanité?

Mais ces persécutions ne font que grandir leurs victimes aux yeux de tous les hommes de cœur, que faire éclater davantage leur sagesse, leur amour du vrai, que redoubler le respect, l'amitié qu'on professe pour elles; car la vérité triomphera à son heure, ses défen-

1. *An Herrn Professor Fichte in seiner philosophischen Einsamkeit*, p. 25-27.
2. *Ibid.*, p. 28. — 3. *Ibid.*, p. 29. — 4. *Ibid.*, p. 29-30. — 5. *Ibid.*, p. 31-32.

seurs brilleront et vivront dans les siècles à venir, quand leurs adversaires en seront réduits depuis longtemps à la poussière du néant; et, en dépit de toutes les contradictions, de toutes les tristesses du temps présent, cette heure s'annonce déjà en ce siècle où les mots sacrés de vérité, de raison, d'humanité sont devenus le cri de guerre universel de toutes les nations[1].

L'adresse se terminait par un appel direct à Fichte :

« Noble Fichte, hâtez-vous de revenir au milieu des étudiants que vous avez abandonnés, que votre départ a plongés dans un tel embarras, dans un tel chagrin, dans une telle tristesse; revenez dans le cercle respectueux des centaines de jeunes gens, curieux de s'instruire, avides des lumières et des connaissances sûres de la Raison; comblez leur vœu ardent de vous revoir au milieu d'eux, d'entendre à nouveau vos enseignements. Réapparaissez prochainement au milieu de nous, ô le meilleur des maîtres; revenez dans notre ville, grand Fichte, et dédommagez-nous généreusement de ce que nous avons perdu. Revenez dans la joie et la tranquillité; les fantômes de l'envie ont fait amende honorable, la jalousie a causé suffisamment de victimes, la calomnie s'est épuisée dans ses douleurs stériles, la haine a été confondue, la vengeance rassasiée, l'attrait d'une nouveauté inaccoutumée a disparu; les lois sont maintenant en pleine vigueur, précisément celles qui concernent ce que vous réclamiez avec tant de justesse et tant d'excellentes raisons; les perturbateurs notoires sont loin des murs d'Iéna; tout est tranquille, chacun parle de vous avec respect, chacun veut vous entendre, chacun se réjouit de votre arrivée et veut aller à votre rencontre; l'amour, l'affection des honnêtes gens vous attendent, vous en aurez mille preuves; voilà, nous l'espérons, de quoi effacer les impressions fâcheuses, le souvenir des égarements qui ont marqué comme au fer rouge Iéna, la ville des lumières; ainsi la clarté du jour efface les rêves fâcheux de la nuit. Venez, maître illustre, d'innombrables et nobles jeunes gens vous appellent à grands cris; reprenez votre poste élevé; remplissez à nouveau tous les cœurs de vénération pour la vérité, dévoilez la majesté de cette déesse dont chacun implore la présence; enflammez le zèle pour la vertu; mettez-nous en garde, comme un génie bienfaisant, contre la lâcheté et le luxe destructeurs de notre temps. Formez, pour devenir les amis et les défenseurs de la vérité, des milliers d'auditeurs qui, en quittant la salle où ils vous entendent, iront partout, à travers le monde, annoncer le divin Évangile de la Sainte Raison,

1. *An Herrn Professor Fichte in seiner philosophischen Einsamkeit*, p. 34-37.

deviendront les bienfaiteurs de leurs contemporains, avides de lumières et d'indépendance.... La pauvre humanité a besoin d'aide; elle s'est trop longtemps trompée pour pouvoir d'elle-même et toute seule dénouer et retrouver le vrai fil de la vie, celui qui la conduit sûrement à ses fins; secourez-là, elle vous implore; elle gémit encore tout haut sous le poids des préjugés, sous la faiblesse craintive et gênée de la Raison mal conduite ou opprimée; elle n'ose pas se risquer dans les voies récemment ouvertes; elle regarde encore avec timidité les nouvelles perspectives qui se découvrent à l'humanité. Venez-lui en aide, vous savants, vous amis de la vérité, gens de droiture et de franchise, hommes, jeunes gens et vieillards; elle réclame à bon droit l'aide de ses tuteurs et de ses guides.... Depuis six mille ans, c'est l'enseignement de toute l'histoire, l'humanité cherche misérablement, péniblement le chemin du vrai bonheur sur la terre et des véritables lumières; elle ne peut les trouver à cause des préjugés, des superstitions, des sottises qui les combattent avec autant d'aveuglement que de cruauté; depuis six mille ans, les hommes cherchent à devenir des hommes et ils ne peuvent le devenir parce qu'ils ont été jetés trop loin des rives de la Nature. Montrez-leur, savants, vous la sagesse des peuples, montrez d'une main à l'humanité ses fins et présentez-lui de l'autre les moyens les plus simples, les plus sages de s'en approcher; mettez des bornes au royaume de la damnation et présidez joyeusement à la naissance du règne de la Raison et du bonheur sur la terre, de ce règne qu'on attend depuis si longtemps. Il dépend de nous, il dépend de la réunion de nos forces communes de faire briller dans le monde la sagesse, la vertu, la félicité, ou de laisser l'ignorance, la piété affectée, la superstition étouffer plus longtemps tout l'esprit de ses habitants. Venez, Fichte, maître de la Vérité, pour la dernière fois nous vous appelons dans votre haute solitude; communiquez-nous les leçons de la sagesse que vous avez accumulées au sein de la belle nature; redevenez l'exemple pour des milliers de jeunes gens qui s'instruisent et s'apprêtent à devenir des savants. Y a-t-il un spectacle plus touchant, plus respectable que celui de jeunes hommes fermement décidés à défendre la vérité et la vertu, même au péril de leur vie...? Plus d'un disait avec un enthousiasme chaleureux : « Dans l'amphithéâtre de Fichte on se sent plus « véritablement un homme; on y apprend à connaître toute sa « dignité; on y voit la vérité toute pure et sans voiles; on y est ému, « et on quitte cet ami de la vérité, fortifié et élevé ». Ce langage ne ne vous réjouit-il pas? Réjouissez-vous-en, il est digne de vous et de

tous ces nobles jeunes gens. Vous arrivez; touchant est l'aspect de la salle comble au milieu de laquelle vous professez, vous, le maître qui nous est rendu; touchante, l'attitude des centaines de jeunes gens saintement recueillis et qui ressentent, au fond de leur cœur, la puissante impression de votre parole; touchant, le spectacle quand, tout rayonnant de la splendeur de la Vérité et de l'éclat de la Raison, vous descendez de votre chaire, maître de l'esprit de tous vos auditeurs; touchante, la sortie de votre amphithéâtre, devenu le temple sacré de la Raison, le recueillement silencieux, le dernier regard de tendresse jeté sur vous[1]. »

Sans doute la *Bibliothèque allemande universelle*, rendant compte de cet appel, le traita de déclamation vide, de flux de paroles, affirmant que l'habitude des disciples de Fichte de tout admirer chez lui provenait assurément de leur incompréhension devant la belle obscurité de l'auteur[2]. Mais Fichte qui jusqu'alors avait résisté aux sollicitations de ses amis, qui n'avait pas même répondu à l'invitation de Herder, Fichte revenu à de meilleurs sentiments[3], ne resta pas sourd à l'appel de ses élèves et leur fit savoir qu'il rentrerait à Iéna pour la Saint-Michel. Il est vrai qu'entre temps le gouvernement avait su découvrir et punir les coupables; de plus le Sénat académique, soupçonné par Fichte d'avoir été l'instigateur des mensonges et des calomnies dont il avait souffert, s'était vu contraint de lui faire amende honorable et d'expulser les meneurs, la Cour enfin ne lui ménageait pas son appui et, s'il avait considéré son honneur comme engagé à ne pas revenir, « avant qu'une bonne police assurât la sécurité des citoyens[4] », il était informé maintenant que l'ordre avait été rétabli par la force et que ceux qui ne voulaient pas être emprisonnés sur l'heure n'avaient qu'à se tenir tranquilles[5]. Fichte avait donc « obtenu pleine satisfaction »[6].

1. *An Herrn Professor Fichte in seiner philosophischen Einsamkeit*, p. 37-44.
2. *Intelligenzblatt der allgemeinen deutschen Bibliothek*, 1795, n° 52, p. 462.
3. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Zweites Buch, 5, p. 266.
4. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 9. Fichte an Reinhold, den 2. Juli 1795, p. 219. — 5. *Ibid.*, 10. Fichte an Reinhold, den 29. August 1795, p. 285. Il paraît bien d'ailleurs qu'en dépit des incidents passagers qui avaient obligé Fichte à se retirer à Osmannstädt il y eut quelque chose de changé dans les mœurs des étudiants, après la dissolution des Ordres et grâce à l'influence de Fichte. Savigny, en 1799, était frappé, durant un court séjour à Iéna, de la tenue des Étudiants dans les rues, aux cours, de l'absence de toute grossièreté, de toute brutalité, de l'intérêt pour la culture de l'esprit; il déclare formellement que « Fichte, avec son brillant talent, avait fait merveille sur ce public, qu'il menait les étudiants au doigt et à l'œil » (*Preussische Jahrbücher*, hgg. von Haym, 1802, p. 478).
6. Ce sont les termes mêmes qu'il emploie dans une lettre écrite à Théodor von Schön, *Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön I.* Anlagen B, 10, p. 41.

APPENDICE I

Weimar, den 2. Dez. 1794.

Ich danke Ihnen verbindlich, hochzuehrender Herr Professor, dass Sie Ihre Sorgfalt für akademische Zucht und Sittlichkeit mit mir theilen wollen. Herr Smith hat mir den *statum causæ* erzählt, und ich habe diesem würdigen jungen Mann, da er Ihr Freund und Vertrauter ist, ohne Bedenken meine Gesinnung darüber eröffnet, bis auf einen Gedanken, den ich zu Ende dieses Blattes vorlegen will.

Zu einer *akademischen* Hof-Commission, wenn es schnell damit gehn sollte, ist bey der Sache deswegen sogleich nichts zu thun. *Einmal* von der politischen Seite; der hiesige Hof kann in akadem. Disciplinar-Sachen für sich allein ohne Concurrenz der übrigen Höfe nichts dergleichen thun. Deren Einstimmung müsste erst eingeholt werden, wie ehemals, als man den Ordens zu Leibe ging.

Zweytens von der juridischen Seite; um dergl. Commission auszuwirken oder zu ertheilen, müsste die Sache einigermassen durch Anzeige glaubwürdiger *details* etc. actenmässig vorbereitet seyn.

Ich weiss also nichts anzurathen, als dass man die gute Stimmung zu erhalten und zu beteuren sucht; dass ich inzwischen, wenn Serenissimus zurückkommt (was zu Ende der Woche geschieht) eine Berathschlagung veranlasse, was zu thun ist und dass ich alsdann einmal persönlich mit Ihnen weiter über die Sache spreche.

Wenn ich H. Smith recht verstanden, so ist die Idee diese : Eine Commission hält den Ordensschuldigen ihre Sünde vor und sagt, was sie verdient haben; jene capituliren alsdann, gegen Straflosigkeit, ihre Verbindungen aufzugeben, mit der Zusage, sich nicht wieder damit abzugeben, etc.

Das wäre dann zur Erreichung des Zweckes recht gut...

Aber wie wäre es denn, Werthester, wenn Sie darauf arbeiteten, sich dieses [?] Verdienst selbst zu verschaffen? Wenn Sie nach und nach die jungen Leute dahin vermöchten, aus eignem Antriebe, ohne vorhergehende Drohung oder Zwang, Etwas zu thun? Das wäre doch edel und ehrenvoll gehandelt!

Sie müssen, zum Beispiel, es in Ihre Hände geben bey dem Herzog anzuzeigen :

« Es wären bekanntlich sogar durch ein Reichs Gesetz diese Verbin-

dungen verboten und mancherley Strafen darauf gesetzt worden. Da sich [?] eine ansehnliche Zahl in dieser Verbindung befänden, so hätten Sie nicht unterlassen können, durch Vorstellung dagegen zu wirken.

« Dieses habe nach und nach den guten Erfolg gehabt, dass Ihnen sämmtl. Mitglieder des Ordens Auftrag gethan, anzuzeigen, wie diese Verbindung freywillig aufgehoben, die Schriften ausge[?] und ein Versprechen, dergl. Verbindung nicht wieder einzugehn, abgelegt werden solle; jedoch unter Versicherung einer Amnestie für das Vergangene. »

Diese Amnestie würde nun gar kein Bedenken finden; der grosse Beyfall der Höfe wird Ihnen auf dem Fusse nachfolgen, die jungen Leute würden wegen ihrer schönen Handlung in ganz Deutschland gepriesen werden, etc., etc.

Dieses ist aber vielleicht mehr Wunsch als Möglichkeit, *Ihnen* traue ich mehr zu, als gewöhnlichen Menschen. Nehmen Sie das zu Herzen. Ich bin immerfort

Dero
sehr [?] G. Voigt.

APPENDICE II

Sie liessen mir sagen, Verehrungswürdigster Herr Geheimer Rath, dass Sie mir nächsten Tagen auf meine Fragen antworten würden, und ich würde ruhig warten, wenn ichs nicht mit Leuten zu thun hätte, die ungeduldig genug sind, und deren gegenwärtige Stimmung man nutzen muss, ehe sie sich ändert.

Ich melde Ihnen, so bestimmt ich kann, die gegenwärtige Lage der Dinge.

In *einem* unsrer drei Orden hat ein sehr gewichtiger Ordens-Bruder, den ich, nebst noch einigen seines Ordens, schon lange von der Thorheit, und Schädlichkeit dieses ganzen Wesens überzeugt, seit geraumer Zeit kräftig unter den seinigen gearbeitet. — Die Drohung einer nächst bevorstehenden Commission hat freilich das ihrige mitgethan.

Ein Mitglied eines andern Ordens, der sich mir gleichfals völlig anvertraut, hat in den seinigen gleichfals gewirkt; versteht sich, gleichfals durch die angedrohte Commission. — Durch blosse moralische Vorstellungen ist mit gewissen Subjekten schlechterdings nichts auszurichten. Schon das ist eine Verbesserung, und eine beträchtliche Verbesserung des Tons, dass sie die Strafe fürchten— und Sie fürchten sie schrecklich. Sonst denkt der Bursch von dieser Klasse nicht sehr auf die Zukunft...

. . . . . .

Beide haben ihre Orden soweit gebracht, dass sie erbötig sind, *einer Commission* (die Ehre, eine Commission veranlasst zu haben, wollen Sie sich nun freilich nicht nehmen lassen) ihre Papiere auszuliefern, und den Orden auf immer abzuschwören. — Auf einige *reservationes mentales* mögen, besonders unter den zweiten Orden, doch einige drohen. Der

Eid müsse sehr bedächtig gegen die Kniffe derselben, die mir bekannt gemacht worden sind, eingerichtet werden. Darf ich mich anbieten, Ihnen, Verehrungswürdiger, im Vertrauen auf diesen Fall meine Gedanken mitzutheilen, und Ihnen einige Winke, über gewisse Bücher besonders, die sie etwa zu entziehen suchen möchten, zu geben. Völlig rein von aller Schalkheit würden diese Leute nie.

Mit dem dritten Orden stehe ich noch in Unterhandlung. Vielleicht gewinne ich ihn auch. Sollte es nicht möglich seyn, so könnte wohl bei diesem ein Exempel der Strafgerechtigkeit nichts schaden, da er ohnedies als der aller verdorbenste allgemein anerkannt ist.

Wohl zu merken, alle erwarten die angedrohte Commission *bald*, und es ist zu fürchten dass sie auf die Hinterfüsse treten, wenn nicht recht bald was geschieht. Ueberdies kann ich es in der jetzigen Lage nicht lange mehr halten, ohne für meine guten Leute zu fürchten. Ich möchte mich selbst zurückziehen, und die Dinge gehen lassen, wie sie gehen könnten. Sie fürchten unter andern für die der Unterthanen des Herzogs, und der übrigen Sächsisch. Herzöge, die ehemals in den Orden gewesen, dass es ihnen zum Nachtheil gereichen könnte Ohnerachtet dies, wenigstens von unserm gnädigsten Herzoge, wohl nicht zu fürchten ist, — könnte man dieser Furcht nicht dadurch abhelfen, dass ihnen versprochen würde, über die Namen der ehemaligen Mitglieder die Bücher nicht zu untersuchen, wenn nur die gegenwärtigen angezeigt würden. — Einer ist ein Unterthan des Herzogs selbst, ein paar aus dem Gothaischen, einer aus dem Rudolfstädtischen darunter. Diese fürchten besonders, und es sind ausserdem, so weit mir bekannt ist, gute Subjekte. Wäre wohl der Herzog so gnädig, diesen besonders, auch als Unterthanen, zu verzeihen; oder auch, ihre Namen überhaupt nicht wissen zu wollen.

FICHTE.

APPENDICE III

Weimar, den 16. Dez. 1794.

. . . . . .

1) Wie in Iena, also anderwärts auch, werden die Sachen oft auf zwei Seiten angesehen und beurtheilt. Wenn Ihr Memorial einkommt, und Sie kein Verzeichniss der Studenten beylegen, so wird es heissen : Man müsse Ihnen erst *Legitimation* abfordern.

Ich schlage also über diesen unumgängl. Punct eine Mittheilung vor, nämlich : Das Namen-Verzeichniss versiegelt beizulegen, so wie Sie es empfangen haben. Und Sie sind doch auch gewiss, dass die Namen darin stehen? — Vielleicht kann man es alsdann auch der Commission verschlossen zufertigen und derselben überhaupt die möglichste Secretion (*sic*) der Sache aufgeben.

2) Die Verbrennung oder Vernichtung der Bücher, und sonstige verschonende Behandlung wird immer noch [?] werden können.

Aber die Commission muss doch wenigstens die Bücher durchsehen,

was drinnen steht, um nicht getäuscht zu seyn. Dass dem *Herzog* diese Bücher, im Vertrauen mit übergeben werden möchten, sollte ich lieber wünschen. Zu einigem Misbrauch ist gar kein Grund der Furcht da.

. . . . . .

7) Est *ist unmöglich*, dass die Commission so geschwind kann, als Sie wünschen. Ich wünschte es auch. Aber *a*) es muss erst von hier das Nöthige nach Gotha, Coburg und Meiningen gehen und *b*) diese Höfe müssen an die Commission Ihre Aufträge geben und *c*) diese Commission muss sich doch erst unterrichtet und auf den Weg machen. Vielleicht gewinnen wir durch diesen unvermeidl. Verzug etwas über die Unitisten.

. . . . . .

APPENDICE IV

Es thut mir Leid, mein Verehrungswürdigster, dass abermals die Form sich eindrängt in die Erfüllung eines guten Zweckes.

Vergeben Sie die Freimüthigkeit, mit der ich mich erklären werde. Ihnen, Theuerster, gilt kein Wort von dem, was ich sage. Wenn ichs nur mit Ihnen zu thun hätte, wäre alles dies nicht zu sagen.

Es sind nicht 14 Tage, da Sie mir bei diesem Vorschlage schrieben, seine Ausführung sey fast unmöglich; aber sie trauten mir auch — so drückten Sie sich gütigst aus — mehr zu, als gewöhnlichen Menschen. Ich habe ihn geschwinder ausgeführt, als Sie mir haben folgen können.

Und wodurch habe ich diese Gewalt? — Denn wer mit Studenten, und Orden bekannt ist, der weiss, dass ich wirklich das unmögliche ausgeführt habe — Dadurch, dass man mich für einen Mann von Wort und Ehre anerkennt.

Vergeben Sie — Sie haben hier keinen [?], durch den Sie so eine Sache hätten ausführen können; dem Ministerium traut der Student nicht, und den Fürsten am allerwenigsten. Ich hätte die Studenten vielleicht dahin bringen können, dass sie mir offen, und zu jedem beliebigen Gebrauch ihre Namen übergeben hätten. Ich glaubte nicht, dass das nötig sey, und ich wollte ihr Vertrauen nicht in Versuchung führen. Ich habe demnach das Verzeichniss versiegelt empfangen, und nur mit ihrer Bewilligung kann es entsiegelt werden.

Ob unter diesen Siegeln die Namen wirklich stehen, oder nicht, zu prüfen, ist mir bis auf Erhaltung Ihres Briefs nicht beigefallen, und fällt mir auch jetzt nicht bei. Sie haben mir ihr Ehrenwort darauf gegeben, dass die Verzeichnisse aufrichtig sind, und wenn ich ihnen nicht glaubte, so wäre ich werth, dass sie mich betrögen. — Ich will indessen *auf ihre Ehre hin*, *meine eigne Ehre zum Pfande einsetzen*, dass die Verzeichnisse richtig sind. (Gerade dadurch, dass man mit den Studenten umgeht, als ob sie nichts taugten, taugen sie nichts. Ich habe mit guten und schlechten zu thun; und noch hat keiner mir einen schlechten Streich gemacht; denn ich behandle sie als Ehrenmänner, und dann sind sie es).

Eben so die Bücher. — Wir wissen wohl, was in Ordens-Statuten gehört, und das ist darin : und sie haben mir ihr Ehren-Wort gegeben, dass sie richtig sind. — Es stehen warscheinlich Griff-u. Wort Hirioglyphen u. dergl. darin; diese bringt der Ordensmann nicht vor fremde Augen. Es ist genug und mehr als genug, wenn er sie dem Feuer übergiebt. — Abgerechnet das Verzeichniss der ehemaligen Mitglieder. Diese Besorglichkeit macht ihnen grosse Ehre. « Es wird davon kein Gebrauch gemacht werden. » — *Ich* glaube es; aber das glaubt kein Student. Und hier handle ich in ihrem Namen. (Ich habe leider bei dieser Gelegenheit erfahren, wie sie über Grosse denken. Es wird mir Zweck seyn, sie darüber zu berichtigen. Aber dazu bedarf ich der Unterstützung und *die gegenwärtige Auforderung unterstützt darin mich nicht.* Könnten wir doch von der gesetzlichen Formen zuweilen ein wenig abgehen, und uns wie Menschen den Menschen einander nähern.)

Bliebe die Sache unter dem Herzog und Ihnen, ich lieferte das Verzeichniss, und glaubte den Siegel unter einem Beschlusse zu haben. Aber zu den Akten *kann* ich dasselbe nicht geben.

Trage doch die gesammte Regierung dieses Geschäft einem andern auf! Wenn er es nur gerade soweit bringt, als ich es gebracht habe, so will ich ein gemeiner [?] Mensch seyn.

Es ist die Rede von *Legitimation.* Wohl, so halte man sich doch an Mich; so schicke man doch die Commission für Mich. Ich stehe gewiss Rede.

Ich will mich gern — diese Menschen verdienen es, und ich habe Ihnen noch lange nicht gemeldet wie sie sich edel benommen — ich will mich gern für sie dem Gerichte einstellen. Kömme die Commission; versichere sie vor der Hand nur Mich der Amnestie und es ist alles gemacht.

« Die Commission muss die Bücher sehen, um nicht getäuscht zu seyn. » Wenn z. B. ich der Commission versicherte, dass es die wahren Bücher wären? Ich *weiss,* dass sie es sind...

*
* *

Ich lese diesen Morgen wieder durch, was ich gestern Abend sogleich nach Erhaltung ihres Briefes niedergeschrieben. Ich sollte dies vernichten, und mich anders ausdrücken. Mag aber doch immer dieser Ausdruck meiner Empfindungen stehen bleiben, zu einem lebendigen Gemälde, wie die Sachen liegen.

Können die Akten nicht angefangen werden, ohne dass ich ein wenig wortbrüchig handle, so mögen sie lieber garnicht angefangen werden. Da die Herrn so ehrlich sind, wie sie es für diesmal sind, so müssen wir allenfals sehen, wie wir unter uns die Sache abthäten. Sollte jenes vorgeschlagne Memorial von mir, mit der Versicherung, dass alle diese Dinge in meinen Händen sind, nicht so rechtskräftig seyn, als ein paar mit unbekannten Namen beschriebene Zettel? — Das wäre doch wohl zur Legitimation für die Untersuchung genug. Es kann demnach nur von *meiner* Legitimation die Rede seyn. Diese müsse man mir freilich

indessen auf mein Wort glauben, und nicht annehmen, dass ich an den Herzog einen Brief voll Lügen schriebe.

« Man scheint zu erwarten, dass sich die Studenten selbst melden. » Es lässt sich aus der Entfernung ohne alles eigne Zuthun garviel erwarten; aber nur der, der selbst anbetrift (*sic*) und in der Sache arbeitet, kann beurtheilen, was ausführbar sey. — Ich weiss nicht, ob man vorher auch nur soviel erwartet hat, als bis jezt sich doch zu Tage legt.

Ich behalte bei dieser Lage der Dinge heute noch das Memorial zurück. — Ich erwarte, dass man mir das Beilegen der Namensverzeichnisse erlässt. Ich kann den Studenten nichts weiteres zumuthen, ohne eine gute Sache zu verderben.

Ich bitte nochmals um Verzeihung über meine Aeusserungen. Sie, Verehrungswürdiger, sind ein würdiger edler Mann. Denken Sie sich in meine Lage, Sie würden in derselben gerade so handeln, und gerade dasselbe wenigstens empfinden. — Ich weiss auch, dass Sie meine Handlungsweise im Herzen billigen werden, dass Sie nicht erwartet haben, dass ich anders handeln werde, und dass Sie bloss da, was die Form der Sache, nicht aber Ihre Ueberzeugung heischte, vorschlagen. —

Mit Hochachtung der Ihrige

FICHTE.

APPENDICE V

Weimar, den 17. Dez. 1794.

Ich habe den Hauptpunkt, worüber Sie mir schreiben, also ansehen müssen wie ich vorausweiss, dass ihn die ansehen werden, die ausser mir in die Sache zu sprechen haben; sonst hätte ich wohl der Erinnerung überhoben seyn können. Dazu kommt, dass juridisch die Abforderung der Legitimation nie den Gedanken eines Mistrauens involvirt; man kann das höchste Vertrauen auf jemand setzen, und deswegen doch seine Legitimation fordern; in den Acten gelten nur die sichtbaren Dinge, etc.

Sie haben Recht, dass Ihre Anzeige, ohne Namensverzeichniss, sehr gut eine Untersuchung begründen kann. Aber ich meinte, wir wollten gar keine Untersuchung haben, sondern eine Uebergabe der Vestung, wozu ein [?]... Commission abgeordnet werden soll.

Indessen scheint mir Ihr Vorschlag ausreichend, nämlich dass man der Commission auftragen müsse, Sie zuförderst zu hören, Ihnen vorläufig die Amnestie für die Ordensleute zuzusichern, und demnächst die Namen von Ihnen zu verlangen, damit die Herren gefordert, und das Nöthige expediert werden kann.

Ist dieses so Ihre Meinung so würde nur in dem Memorial an des Herzogs Durchl. das Nöthige ausgedrückt werden müssen. Nämlich besonders das: dass Sie in dem Fall, wenn eine Commission abgeordnet würde, und eine gnädigste Verzeihung zusicherte, Sie alsdann darauf instruirt wären, die Ordens-Mitglieder namentlich zu erkennen zu geben, damit solche bey der Commission vorgeladen und zur Aufgebung des Ordens und Ablieferung der Papiere veranlasst werden könnten.

Kurz; Sie werden etwas in das Memorial bringen müssen, was der Nachfrage nach einer Legitimation Ihrerseits zuvorkommt...

Also, Werthester Herr Professor, dürfen sie nicht gerade als Chicanerie ansehen, was ich Ihnen vor zweifeln mache

Denn ich hoffe, Sie setzen das auch von mir voraus, was Sie wünschen dass man bey Ihnen voraussetzen soll.

Dero sehr gewidmeter

V.

APPENDICE VI

Weimar, den 24. Dez. 1794.

Schon den Tag darnach, als Ihr Memorial hier eingelaufen war, gingen die hiesigen Expeditoren nach Gotha ab, wo man alles genehmigt und sofort weiter nach Meiningen und Coburg expediert hat. Man kann nunmehr täglich den gemeinschaftlichen Commissions-Rescripten entgegen sehen. Es ist alles so resolvirt worden, wie Sie vorgeschlagen und gewünscht haben; vor Ihnen wird, auf Anlass der Commission, die Amnestie angekündigt werden, Sie werden alsdann die Namen nennen und die genannten Herren werden, auf Erfordern, oder auch auf eignes Anmelden sich bey den Commissionmitgliedern lossagen, Ihre Scripturen übergeben, welche die Commission um zu sehen ob es die angegebenen wirklich sind zwar inspiciern, jedoch ohne Untersuchung wider die darin enthaltenen Umstände und Personen vernichten wird.

CHAPITRE IX

LA THÉORIE DE LA SCIENCE (1794-1797)

A. LA MÉTHODE ET LES PRINCIPES DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE

En rentrant à Iéna Fichte apportait d'Osmannstädt à ses élèves, suivant les expressions mêmes de leur supplique, « les théories qu'il avait rassemblées pendant qu'il communiait au sein de la belle nature ». C'était l'*Esquisse de ce qui appartient en propre à la Théorie de la Science* (Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre), toute prête à être distribuée à ses auditeurs, comme suite et comme complément à la récente publication des *Fondements de l'ensemble de la Théorie de la Science* (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre).

Fichte avait profité de sa solitude et de ses loisirs pour achever l'édifice de ce qui, dans sa pensée, constituait la *Théorie de la Science* à proprement parler. L'heure paraît donc venue de résumer cette doctrine. Il ne s'agit point ici d'exposer ou de commenter la *Théorie de la Science*, comme nous l'avons essayé ailleurs; il ne s'agit point davantage de juger la valeur philosophique, ni la portée historique de l'œuvre de Fichte; il convient seulement de faire comprendre le sens que son auteur y attachait, à l'heure même où il la présentait à ses contemporains.

Le témoignage d'un de ceux qui avaient entendu Fichte vaut, à cet égard, tous les commentaires :

« Je me rappelle, disait Steffens, comment Fichte, dans un petit cercle d'intimes, nous racontait en confidence la manière dont était née sa philosophie, comment l'idée maîtresse s'était présentée soudainement à lui, comment elle s'était imposée à lui. Longtemps, l'idée que la vérité consistait dans l'unité de la pensée et de l'objet,

avait flotté devant ses yeux ; il avait reconnu que cette unité ne pourrait jamais être trouvée, dans le domaine de la sensibilité, et que là même où elle se présentait comme dans les mathématiques, elle ne produisait qu'un formalisme rigide et mort, absolument étranger à la vie, à l'action. Alors, à l'improviste, surgit devant lui l'idée que l'acte par lequel la conscience de soi se saisit elle-même et se maintient présente (festhält) est pourtant manifestement un acte de connaissance. Le Moi se connaît comme un produit de sa propre action. Le Moi qui pense et le Moi qui est pensé, l'acte de connaître et l'objet de ce connaître sont un ; tout le connaître part de cet unité centrale et nullement d'une considération fragmentaire qui postulerait, à titre de données, le temps, l'espace et les catégories. Fichte alors se demanda si, en dégageant pour lui-même, dans toute sa pureté, cet acte premier de la connaissance de soi impliqué dans toute pensée et dans toute action humaines, caché sous l'éparpillement des opinions et des gestes, si, en tirant de cet acte premier les strictes conséquences, on ne découvrirait pas nécessairement en lui, mais cette fois vivante, efficace et créatrice, la même certitude que nous donne la possession des mathématiques et si on ne pourrait pas la mettre en évidence. Cette idée s'empara de lui avec une telle clarté et avec une telle force de conviction que la puissance de l'esprit en lui le contraignit, pour ainsi dire, à essayer d'édifier la philosophie en prenant le Moi, le sujet pour principe. Ainsi naquit le projet d'une *Théorie de la Science* et cette théorie même. Dans les annonces de librairie relatives à cet ouvrage, on déclara que la *Théorie de la Science* devait être, pour la philosophie, ce qu'Euclide était pour la mathématique. Je ne croyais pas alors qu'on eût jamais dit tout haut que cette assertion provenait de lui (Fichte) ; mais, après avoir entendu cette histoire de la naissance de sa philosophie, je me déclare convaincu que cette idée, exprimée par les annonces, avait bien Fichte pour auteur et répondait de la façon la plus exacte à ses premières espérances[1]. »

1. Steffens, *Was ich erlebte*, Vierter Bd., p. 161-163. Forberg, dans ses *Fragments* (9, Iena, Februar, p. 82-83), confirme le témoignage de Steffens ; il déclare que Fichte ne faisait pas mystère d'annoncer lui-même et de faire annoncer par son éditeur qu'il voulait être l'Euclide de la philosophie, celui dont Kant, dans ses *Prolégomènes*, avait dit que la métaphysique l'attendait encore. (Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 4. Der Prolegomenen allgemeine Frage : Ist überall Metaphysik möglich?

« Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen : das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntnis eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus Prinzipien der reinen Vernunft. »)

Dans le n° 113 des feuilles de publicité du *Journal littéraire universel d'Iéna*, on

Ce récit de Steffens permet de comprendre quelques-uns des caractères le plus frappants et des aspects les plus obscurs de la *Théorie de la Science.*

Et d'abord, le principe de Fichte se présente sans doute à lui avec ce caractère original que tous les esprits créateurs attribuent à leurs découvertes, comme une révélation ou comme une intuition soudaine, qui s'impose à leur pensée avec la force d'une invincible certitude; dans cette intuition la réflexion volontaire n'entre pour rien, tout est l'œuvre d'une inconsciente production. De là l'apparente nécessité que présente cette révélation; de là son objectivité. Mais, pour soudaines qu'elles soient, de telles intuitions sont presque toujours l'aboutissement d'un long travail de la méditation. Fichte réfléchissait depuis plusieurs mois sur l'insuffisance des fondements de la *Critique*; il était tout pénétré des efforts de Reinhold pour y remédier; il s'efforçait avec passion d'échapper aux doutes qu'avaient suscités dans son esprit les critiques de Maimon et surtout les objections d'Énésidème. Depuis longtemps, de son propre aveu, il cherchait la vérité dans l'unité de la pensée et de son objet; il avait reconnu qu'il était impossible de jamais trouver cette unité dans le domaine de la sensibilité, et d'autre part que, dans les mathématiques, là où, après Maimon, il la reconnaissait, elle ne suffisait pas encore parce qu'elle demeurait purement formelle. Alors, mais seulement alors, surgit devant lui l'idée qui devait apporter la solution du problème, l'idée de l'autonomie de l'esprit comme unité de

pouvait lire, en effet, l'avertissement suivant relatif à l'apparition, chez Gabler, des *Principes de l'ensemble de la Théorie de la Science.* « Il est superflu de recommander au monde une œuvre de Fichte. Le nom de l'auteur de la *Critique de toute révélation* est pour ses productions la garantie de leur excellence et de leur originalité. Le présent ouvrage ne contient rien de moins qu'un essai pour ramener la philosophie à des principes tout nouveaux et incontestables et par là pour remédier à une lacune dont les écrits de récents sceptiques, d'un Maimon, d'un Énésidème ont rendu la *présence* suffisamment palpable et dont l'*incommodité* a été vivement représentée, et avec d'excellentes raisons, aux philosophes d'Allemagne par Reinhold. S'il y a réussi et dans quelle mesure, il est sans doute malaisé d'en juger avant l'apparition de tout le système. Mais déjà une étude rapide de l'ouvrage suffit à tout lecteur au courant des choses pour acquérir la conviction que « si jamais mortel a reçu en partage le don de devenir pour la philosophie ce qu'Euclide a été pour la mathématique, c'est bien à Fichte que ce don est échu ».

L'avertissement ajoutait, en annonçant pour les Pâques suivantes un système détaillé de la théorie et de la pratique, que la présente publication était, à la demande expresse de l'auteur, présentée comme une œuvre, à ses propres yeux très incomplète, et qu'il lui faudrait quelques années pour parachever. Elle devait être simplement considérée comme le texte manuscrit d'un cours que, pour la commodité de ses auditeurs, il avait cru plus simple de faire imprimer que copier, mais qu'il lui serait désagréable de voir soumis publiquement au tribunal de la critique. (*Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung*, n° 113, Mittwochs, d. 1. Oktober 1794, p. 899. II, Ankündigung neuer Bücher.)

l'objet et du sujet, unité, cette fois, indépendante de tout recours à la sensibilité, unité non plus seulement formelle, mais réelle et vivante.

Cependant, qu'on y prenne garde, cette révélation, Fichte n'a nullement cru qu'elle fût une *donnée* immédiate de la conscience et qu'il suffisait de regarder en soi-même pour la découvrir; il a parfaitement compris qu'une pareille révélation était le fruit d'une construction inconsciente et il s'est efforcé d'analyser cette construction; suivant sa propre déclaration, il a cherché à « dégager dans sa pureté et pour lui-même » cet acte primitif de l'esprit, cette production et ce retour sur soi qu'est l'autonomie spirituelle et que suppose au fond toute pensée et toute action humaines; et une fois seulement parvenu, par la réflexion philosophique, à isoler cet acte de tout le complexus où il est enveloppé dans la conscience, il a cru possible de trouver en lui, ce sont encore ses propres expressions, la même certitude que donnait la possession des mathématiques et qui était, Maimon l'avait montré, la seule certitude, mais une certitude, on l'a dit, non plus toute formelle comme celle des mathématiques, une certitude *vivante*, *efficace* et *créatrice*.

A la lumière de cette explication on comprend le sens du principe tel qu'il résulte des premières pages de la *Théorie de la Science*. D'abord il ne s'agit nullement pour Fichte, il le dit expressément, de *démontrer* son principe. Un principe, par cela même qu'il est premier, ne peut « être démontré »; il s'agit de le *découvrir*[1].

Et, dans cette découverte, il n'est pas question de saisir par intuition quelque chose qui tombe ou puisse tomber sous la conscience spontanée, et qui ne serait jamais qu'une détermination empirique de la conscience; il est question de mettre en lumière l'acte impliqué dans toute conscience. Cette dissociation est l'œuvre d'une *réflexion* et d'une *abstraction*; le fait ou plutôt l'acte qui constitue le principe de la philosophie est réel sans doute, mais c'est une réalité qui ne ressemble en rien aux données de la conscience, c'est une réalité purement intelligible : l'acte d'une pensée pure[2].

Fichte dira un peu plus tard, dans sa *seconde Introduction*, que c'est une *intuition intellectuelle*. Cependant il entendra par là non pas cette intuition d'une *Chose en soi*, de je ne sais quelle réalité absolue que Kant avait déclarée inaccessible, et que Fichte n'en-

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. *Grundlage der gesammten W. L.*, Erster Theil. Grundsätze der gesammten W. L., § 1, p. 91 et suiv.
2. *Ibid.*, § 1, p. 91-92.

tend nullement restaurer, mais le résultat de cette analyse philosophique dont nous venons de parler, la découverte de l'acte de retour sur soi où le Moi, le Sujet se révèle comme autonomie. Pour ne laisser aucune prise au doute, il a bien soin d'ajouter que, si cette intuition accompagne chacune des démarches de la conscience, chaque pensée, chaque action, si elle est vraiment en nous et pour nous la source de toute vie, si, en dehors d'elle, il n'y a en nous que la mort, elle ne se présente cependant jamais spontanément et isolément d'elle-même, comme un acte de conscience complet en soi, mais elle est enveloppée dans le complexus de la conscience empirique et sensible; seule l'abstraction la distingue et l'isole [1].

Ce qu'est au fond cet acte, on l'a déjà dit, c'est l'acte en vertu duquel l'esprit se pose comme esprit, affirme son intériorité, le retour sur soi de sa productivité; c'est la forme même de la causalité intelligible, de la pure autonomie [2]. Mais, chose remarquable et sur laquelle il convient d'attirer ici l'attention, l'intuition intellectuelle de l'acte dont *part* la *Théorie de la Science* est si bien une abstraction philosophique, un produit de l'analyse, elle est si loin d'être l'intuition de l'existence en soi, de l'Absolu, que Fichte a cru nécessaire, dans sa *seconde Introduction*, de distinguer le Moi pur, le sujet qui est le point de départ de sa doctrine, du Moi ou du sujet qui en est le point d'aboutissement; il a cru nécessaire de dire que le premier n'était qu'une réflexion du philosophe, la forme du Sujet pur, alors que le second seul était la réalisation, le contenu de cette forme, et existait pour lui-même. Et sans doute il ne suit pas de là qu'il y ait dans la pensée de Fichte deux Moi absolus, deux Sujets purs; il n'y en a qu'un. Fichte a voulu montrer seulement qu'une philosophie critique, partant de l'esprit humain, de la conscience humaine, ne peut saisir directement en soi l'Absolu, elle n'en peut saisir que ce qui, en lui, est accessible à notre réflexion, c'est-à-dire la forme, et la transformation de cette forme en son contenu, sa réalisation, constitue précisément, pour notre esprit limité, sa tâche même, sa fin, que d'ailleurs il ne peut jamais atteindre. L'actualisation de l'Esprit pur, du Sujet absolu est infinie, le Sujet véritablement réel en soi est pour nous une Idée, un Idéal.

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. 6. *Zweite Einleitung in die W. L.* 5, p. 463-486.

2. Fichte l'appelle *eine Thathandlung* et la définit une activité qui ne suppose pas d'objet, mais produit elle-même l'objet, et où par conséquent l'agir devient immédiatement le fait. « Eine Thätigkeit die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur That wird. » (Fichte, *S. W.*, I. Bd. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 5, p. 468.)

Ce rapport du Moi formel qui est le point de départ de la réflexion philosophique, de la science, et du Moi-Idée qui est son but et fournit à celui-là son contenu, son objet, Moi indépendant de la réflexion et même antérieur et supérieur à elle, a été expliqué par Fichte dans le passage de la *seconde Introduction à la Théorie de la Science* auquel nous venons de faire allusion.

« Encore deux mots, écrit-il, sur une singulière confusion, je veux parler de celle du Moi, comme intuition intellectuelle, dont part la *Théorie de la Science*, et du Moi, comme Idée, auquel elle aboutit. Le Moi, comme intuition intellectuelle, ne retient que la forme du Moi (de la Ichheit), l'acte de retour sur soi, qui d'ailleurs devient lui-même aussi le contenu du Moi; et cette intuition, on l'a suffisamment définie plus haut. Le Moi, sous ces espèces, n'existe *que pour le philosophe* et c'est seulement parce qu'on le saisit ainsi qu'on s'élève à la philosophie. Le Moi, comme Idée, *existe pour ce même Moi* qu'envisage le philosophe; et le philosophe ne le pose pas comme son Idée particulière, mais comme celle de l'homme ordinaire, dans son plein épanouissement. Ce Moi se trouve donc dans une sphère de la pensée toute différente de celle où se place le premier.

« Le Moi, comme Idée, c'est l'être raisonnable (la Raison) en tant que d'une part il exprime complètement la Raison universelle, qu'il est vraiment et entièrement raisonnable et n'est que cela; donc en tant qu'il a aussi cessé d'être un individu, ce qu'il ne pouvait être que par suite d'une limitation sensible, en tant que, d'autre part, l'être raisonnable a entièrement réalisé la Raison hors de lui, dans le monde, lequel par conséquent reste encore posé dans cette Idée. Le monde subsiste dans cette Idée, comme monde en général, comme substrat, avec telles lois mécaniques et organiques déterminées; mais ces lois sont entièrement destinées à exprimer le but final de la Raison. L'Idée du Moi, n'a, avec le Moi comme intuition, de commun que ceci : dans aucun des deux le Moi n'est pensé sous les espèces de l'individu; dans le dernier parce que la détermination de l'essence du Moi (Ichheit) n'a pas encore été poussée jusqu'à l'individualité; dans le premier au contraire, parce que le développement conforme aux lois universelles a fait évanouir l'individualité. Mais les deux Moi ont ceci d'opposé : le Moi, comme intuition, ne conserve du Moi que la forme, et ne tient en rien compte d'une matière propre au Moi, laquelle ne devient concevable que par la pensée qu'a le Moi du monde; par contre le Moi, comme Idée, implique, dans son intégralité, la pensée de la matière du Moi. Le

premier est le point de départ de l'ensemble de la philosophie, c'est son concept fondamental. La philosophie n'atteint pas le second; c'est seulement dans la partie pratique que cette Idée peut être posée, comme le but suprême de l'effort de la Raison. Le premier est, on l'a dit, une intuition originelle, et devient concept de la manière qu'on a suffisamment décrite; le dernier n'est qu'une Idée; il ne peut être pensé d'une manière déterminée, il ne sera jamais réel, mais nous devons nous en approcher indéfiniment[1]. »

Et, en effet, l'acte originel de l'esprit, *l'acte thétique absolu*, *le jugement infini*, comme l'appelle encore Fichte, est supérieur à toute détermination, à toute relation, et la détermination, la relation est la forme même de notre humaine conscience. Si donc cet acte est immanent à notre conscience — et sans lui, au fond, pas de conscience possible — il ne peut l'être comme état, comme présence, mais seulement à titre d'exigence, de but infini, d'Idéal. L'existence du principe suprêmement réel apparaît à la conscience empirique sous la forme du Devoir.

Tel est bien le sens de la philosophie de Fichte. Elle fait de l'accomplissement du Devoir, ou plus simplement de la réalisation de l'Esprit, du Sujet pur (car le Devoir n'est rien d'autre que cette élévation de l'esprit humain à la hauteur de l'Esprit pur, du Moi empirique à la hauteur du Sujet absolu) son principe même. L'autonomie de la Raison, la liberté qui signifiait chez Kant l'autorité de la loi morale et qu'il affirmait comme un postulat, est devenue l'idée

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. 6. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 11, p. 515-516. Faute d'avoir compris cette distinction entre le *Moi comme forme* dont parle la *Théorie de la Science* et le *Moi comme Idée* qui est son but, Baggesen, du vivant même de Fichte, écrivait à Reinhold :

« Il (Fichte) veut plus qu'il ne peut, il veut se suffire entièrement à lui-même; c'est son péché. Or sa Raison ne trouve rien qui se suffise sinon Dieu. Il veut alors concevoir autrement Dieu où être Dieu lui-même. Son premier principe est réellement un principe divin, ce n'est pas un principe humain. Je suis parce que je suis, seul le Moi pur peut proférer cette affirmation et le Moi pur ce n'est pas Fichte, ce n'est pas Reinhold, ce n'est pas Kant; le Moi pur c'est Dieu. » (J. Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, I. Bern, den8. Juni 1794, p. 336-337.)

Sans doute, mais le Moi pur, Dieu, n'est pas le point de départ de la *Théorie de la Science*, c'est son Idéal; son point de départ c'est seulement la forme du Moi pur, de l'Absolu, et cette forme c'est l'affirmation même de notre humaine raison. En cela Fichte reste un disciple fidèle de la *Critique*, il ne pose nullement à l'origine de la *Théorie de la Science* l'Absolu en soi mais l'Absolu par rapport à nous. Si ses contemporains l'avaient compris, s'ils s'étaient aperçus que le Moi pur du début est une simple forme et que le Moi pur, comme réalisé, est seulement pour notre esprit humain l'Idéal, d'ailleurs inaccessible, bien des malentendus eussent été évités auxquels donna lieu une fausse interprétation de la doctrine, et en particulier l'absurde accusation d'*Égoïsme*, si amplement décernée à la *Théorie de la Science*, ou encore l'attribution à Fichte de deux philosophies.

centrale, le principe organisateur et, pour tout dire, le Dieu de la *Théorie de la Science*[1].

De là le caractère nettement pratique du principe de la philosophie de Fichte. Comparant la *Théorie de la Science* avec l'*Éthique* de Spinoza, Fichte déclare que Spinoza eut le tort de séparer la conscience pure de la conscience empirique, plaçant la première en Dieu (qui n'aura jamais conscience, la conscience pure n'arrivant jamais à la conscience), la seconde dans les modifications singulières de la divinité. Il ajoute que le système ainsi édifié est entièrement conséquent et irréfutable parce qu'il se trouve sur un domaine où la Raison ne peut plus le suivre, mais qu'il est sans fondement, car de quel droit Spinoza dépassait-il la conscience pure donnée dans la conscience empirique? Et il conclut :

« Ce qui le poussait à son système, on peut le montrer, c'est la tendance nécessaire à réaliser dans la connaissance humaine l'unité supérieure. Cette unité est dans son système; sa faute consiste uniquement en ce qu'il croyait raisonner en s'appuyant sur des arguments purement théoriques, là où cependant il était simplement poussé par un besoin pratique; en ce qu'il croyait produire quelque chose de réellement donné, alors qu'il produisait tout bonnement un Idéal, placé sans doute devant ses yeux, mais à jamais inaccessible. Nous retrouverons son unité suprême dans la *Théorie de la Science*, non pas comme quelque chose qui *est*, mais comme quelque chose qui *doit* être produit par nous, qui *doit*, mais qui ne *peut* l'être[2]. »

Et sur ce caractère purement pratique du premier principe, Fichte insiste à plusieurs reprises. Quand il parle du jugement où le sujet s'affirme comme absolu, comme libre, du jugement thétique, du jugement infini, il montre encore qu'un tel jugement n'a aucun rapport avec les jugements ordinaires, qui comportent une relation définie de concepts; il s'agit ici d'un jugement où entre le sujet et le prédicat il n'y a pas de commune mesure, où le prédicat est posé à titre d'Idéal. « L'homme, en tant que le prédicat de la liberté peut s'appliquer à lui, c'est-à-dire en tant qu'il est Sujet absolu et non

1. Son Moi n'est rien d'autre que la liberté et son premier principe est le principe de la liberté, écrivait Baggesen à Reinhold. (Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, I. Schloss Chatelar am Genfer See, den 4. Sept., 17, 94, p. 376).

Et à Jacobi enfin il écrivait (*Ibid.*, II, 56, Baggesen an Jacobi, Kiel, den 26. April 1797, p. 175) : « A la formule : Dieu est — Dieu est le Je (Gott ist Ich) il (Fichte) a substitué le Je suis. — Je suis Dieu; voilà un Hysteron protéron que je suis loin de trouver aussi beau que celui de Copernic ou de Kant. »

2. Fichte, *S. W.*, I. Bd. *Grundlage*, Erster Theil, § 1, p. 101.

sujet représenté ou représentable, n'a absolument rien de commun avec les êtres de la Nature, et par suite il ne leur est pas non plus opposé. Pourtant, en vertu de la forme logique du jugement qui est positive, les deux concepts sont unis; mais ils ne peuvent être unis dans aucun concept, ils ne peuvent l'être que dans l'idée d'un Sujet dont la conscience ne serait déterminée par rien qui lui fût extérieur, mais dont bien plutôt la conscience déterminerait, par sa simple position, tout ce qui lui est extérieur. Idée inconcevable elle-même car, pour nous, elle est contradictoire; Idée qui pourtant nous est donnée comme but pratique suprême. L'homme doit s'approcher toujours davantage et à l'infini de la liberté inaccessible[1]. »

L'Idée de ce Sujet absolu, inconditionné, supérieur à toute détermination, constitue, au dire de Fichte même, l'essence de la philosophie critique contrairement au dogmatisme qui, en face du sujet, pose et oppose un être, au fond une *Chose*; et l'affirmation de cette autonomie du sujet fait l'*immanence* de la philosophie critique, alors que le dogmatisme implique toujours une transcendance. Mais cette immanence ne s'entend précisément qu'à condition de considérer le Sujet absolu non pas comme réalisé et présent, mais comme Idéal, comme exigence pratique. La philosophie, pour Fichte, ne soulève donc plus un problème d'un intérêt tout spéculatif, la justification de la science, l'accord de la pensée avec les choses; elle suggère un problème d'ordre pratique, le problème de notre destinée, la conquête de la liberté, le progrès de l'esprit pour prendre conscience, à travers sa limitation de fait, de son infinité originelle.

Cependant la conception même du premier principe exigeait, dans la pensée de Fichte, pour expliquer la conscience, une pluralité de principes. Et il fallait expliquer la conscience, car elle était la donnée primitive. C'est d'elle que Fichte était parti pour découvrir, par analyse et par abstraction, le Sujet pur. Or si le Sujet pur, si la causalité absolue de l'Esprit, ne peut apparaître à la conscience, ainsi que l'avait déjà si bien vu Lessing, que comme une incessante poursuite, que comme un but placé à l'infini, c'est que la conscience implique, pour un esprit limité comme le nôtre, une opposition de l'objet et du sujet, une dépendance du Moi; et cette opposition, cette dépendance, le Sujet pur ne l'explique pas. Il faut, pour en rendre compte, admettre dans l'esprit, en face de la position absolue du sujet d'abord une fonction de négation, d'opposition de soi-même à soi-même, de réflexion, l'acte de l'antithèse; et sans doute l'acte de

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. *Grundlage*, Erster Theil, § 3, p. 117.

l'antithèse ne peut se déduire de l'acte primitif, de l'acte thétique; en ce sens il est un principe, un absolu, une création au moins formelle de l'esprit. Cependant, une fois posé, il est en liaison nécessaire avec le premier, il est opposé à lui; il faut alors admettre une fonction de conciliation des opposés, une fonction de synthèse. Cette synthèse qu'appelle la position de la thèse et de l'antithèse et qui, en ce sens, se trouve déterminée par l'une et par l'autre, apporte ceci d'original, — et est, en cela aussi, un acte absolu de création, un principe, — qu'elle introduit dans la considération de l'esprit la forme de la quantité, de la divisibilité, de la succession, seule susceptible de rendre possible la détermination, la relation du sujet et de l'objet, de la réalité et de la négation, condition de la conscience.

Ainsi apparaît nettement le sens de toute la première partie de la *Théorie de la Science* (l'explication des principes); Fichte n'a nullement cherché, comme on le lui a si souvent reproché faute de l'avoir bien compris, à *déduire* d'un principe plus ou moins arbitrairement choisi l'ensemble de la connaissance et de l'action, le Monde. Il a simplement voulu établir les conditions de possibilité de la conscience, que la philosophie de Kant, à son gré, n'expliquait pas de manière satisfaisante, le dualisme de l'objet et du sujet restant chez elle, au fond, insurmontable. Il a cru découvrir, par analyse, le principe permettant de triompher de ce dualisme, le Sujet pur qui réaliserait l'unité et l'identité absolues des deux termes que la conscience exige et serait ainsi son fondement; ce fondement, d'ailleurs inaccessible à toute conscience donnée, devait lui apparaître comme un idéal infini. En même temps il a cru qu'à côté de cette unité idéale nécessaire, le rapport constitutif de la conscience — le rapport du sujet à l'objet — supposait un principe d'opposition et un principe de division; il a cherché à montrer dans cette triplicité hiérarchisée de principes, dans les actes thétique, antithétique, synthétique, la fonction à la fois triple et une de l'esprit, le rythme et la forme de son procès, on pourrait dire sa méthode, car ce sont les principes fondamentaux de la logique (l'affirmation, la négation, la relation) qu'implique et que justifie tout à la fois cette activité originelle de l'esprit dans l'unité de sa triplicité.

C'est seulement une fois expliquée la conscience, et, avec son existence, une fois posée la dualité et la relation du sujet et de l'objet, que commence, à proprement parler, la déduction de la *Théorie de la Science*. Ici encore le récit de Steffens éclaire singulièrement le sens de cette déduction. Steffens déclare qu'après avoir dégagé dans toute

sa pureté cet acte premier de la conscience de soi, qu'enveloppe toute pensée et toute action Fichte avait cru y trouver la même certitude que donne la possession des mathématiques, mais une certitude vivante, efficace, créatrice et non plus simplement formelle

Steffens ajoute que Fichte avait jugé possible d'exposer cette certitude et de faire de la *Théorie de la Science*, pour la philosophie, ce que la géométrie d'Euclide avait été pour la mathématique[1].

Un pareil dessein justifie la méthode que Fichte a suivie dans la *Théorie de la Science*. Cette dialectique si subtile, si rebutante même parfois, part de la relation et de la limitation réciproque du Moi et du Non-Moi, remonte jusqu'à épuisement de condition en condition pour aboutir, par une combinaison et une complication toujours croissantes de ses éléments, à travers une série de synthèses de plus en plus riches, à l'explication du donné, de la représentation, à la détermination de la conscience par un objet qui lui paraît extérieur. Dans sa marche il n'intervient, pour rendre compte du fait de l'expérience, aucun élément expérimental, c'est une construction purement idéale et *a priori* qui finalement s'applique au réel; mais, de l'aveu même de Fichte, elle imite ainsi la méthode de la géométrie et elle a pour but d'introduire en philosophie l'évidence, jusqu'alors réservée aux seules mathématiques.

Lorsque, quelques années après la publication des *Fondements de la Théorie de la Science*, dans le *Rapport clair comme le jour au grand public sur l'essence propre de la philosophie nouvelle* (Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie), Fichte s'expliquera sur les malentendus auxquels son système a donné lieu et essayera de forcer le lecteur à comprendre, c'est la comparaison même de la géométrie qu'il invoquera pour justifier sa méthode, et, en matière de conclusion d'une longue discussion où il compare le procédé de la géométrie et celui de la *Théorie de la Science*, il écrira :

1. C'est ce que confirme encore Varnhagen dans le récit de son entretien avec Fichte à Töplitz au sujet de la franc-maçonnerie. S'inscrivant en faux contre l'opinion de Fr. Schlegel et de Baader que Fichte avait beaucoup emprunté, pour l'édification de son système, aux mystères de la franc-maçonnerie, Varnhagen écrit :

« Tout au contraire Fichte, après qu'il fut devenu franc-maçon à Iéna, et que ce nouvel état d'esprit se fut en quelque sorte emparé de lui, s'était tout de suite demandé, en y réfléchissant, s'il ne pourrait pas trouver quelque chose qui, comme l'analyse pour le calcul, fût un instrument infaillible pour la pensée, une arme de l'esprit donnant une force singulière à celui auquel elle serait remise; et s'il avait réussi à le trouver, il aurait alors volontiers confié à la maçonnerie la garde et la gestion de sa découverte. » (Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten des eignen Lebens*, Zweite Auflage, Erster Theil. F. A. Brockhaus, 1843, II. Bd. Töplitz, 1811, p. 329.)

« Je crois vous avoir donné un concept suffisamment clair non seulement du dessein de la *Théorie de la Science* en général, mais de sa méthode et des raisons de cette méthode. Elle construit l'ensemble de la conscience commune à tous les êtres raisonnables entièrement *a priori*, dans ses traits essentiels, absolument comme pour tous les êtres raisonnables, la géométrie construit entièrement *a priori* les modes universels de limitation de l'espace[1]. Et sur l'accord de cette construction idéale avec l'expérience, sur son application au réel, le philosophe n'a pas plus de doute que le géomètre.

« Quiconque s'élève à cette spéculation en est aussi sûrement convaincu que le géomètre peut être certain que la mesure de la ligne réelle confirmera son calcul. Les déterminations de la conscience auxquelles il est forcé d'appliquer les lois de la construction libre (idéale) de la conscience, comme le géomètre applique les lois de la construction libre (idéale) au triangle donné sur le terrain, sont pour lui *comme si* elles étaient les résultats d'une construction originelle[2].

« Mais, au cours de cette construction, toute tentative pour recourir à l'expérience serait une tentative pour piper la déduction. Ceux qui vous conseillent d'avoir en philosophant toujours un œil ouvert sur l'expérience, vous conseillent de modifier un peu les facteurs et de fausser un peu la multiplication pour obtenir des nombres concordants, procédé aussi malhonnête que superficiel[3]. »

Ainsi se précise le sens de la dialectique qui constitue l'essentiel de la deuxième partie de la *Théorie de la Science*; c'est un effort pour expliquer l'expérience, le fait de la conscience, par une méthode de construction idéale analogue à la méthode qu'emploie la géométrie, et qui seule peut conférer à son objet la certitude rationnelle, l'évidence mathématique. En appliquant, le premier croyait-il, une pareille méthode à la philosophie, Fichte se flattait d'avoir triomphé de cette irrationalité de l'expérience où le scepticisme de Maimon avait trouvé son dernier refuge, et d'avoir introduit en philosophie la même rigueur de raisonnement et la même évidence qu'avait apportées Euclide à la géométrie[4].

1. Fichte, *S. W.*, II. Bd. 3. a. *Sonnenklarer Bericht.*, Dritte Lehrstunde, p. 379.
2. *Ibid.*, p. 379.
3. Fichte, *S. W.*, I. Bd. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 447.
4. Cette comparaison de la méthode du philosophe avec celle du géomètre qu'on trouve, en toutes lettres, dans les ouvrages de Fichte tient-elle entièrement les promesses de l'auteur de la *Théorie de la Science*. On peut se le demander. Il semble bien que la pensée de Fichte ait été singulièrement plus complexe et plus profonde que cette comparaison ne permet de le supposer; cela ressort de l'interprétation qu'en donne Novalis qui la connaissait bien.

Nous renvoyons d'ailleurs le lecteur, pour ce qui concerne cette interprétation

Il y a plus encore. A travers cette construction ou mieux cette reconstruction idéale de l'expérience, Fichte croyait saisir le secret même des procédés créateurs de l'esprit, la manière dont il s'engendre lui-même et dont il engendre son objet.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer cette déduction de l'existence de l'objet, du Non-Moi, qui constitue, dans la *Théorie de la Science*, l'explication de l'intelligence; il suffit d'en rappeler l'esprit. Fichte part de l'opposition du Non-Moi au Moi dans la conscience; de là il justifiera la possibilité même de l'existence du Non-Moi pour le Moi, en rapprochant de plus en plus le Non-Moi du Moi, en transformant la *chose extérieure* à la conscience, en un objet c'est-à-dire en un Non-Moi conçu comme intérieur au Moi lui-même, comme relatif au sujet.

Cette opération exige une triple synthèse.

1° Synthèse de la réciprocité qui fait du Non-Moi, inintelligible et contradictoire tant qu'il reste posé comme extérieur au Moi, un corrélatif du Moi, la négation d'une certaine quantité de sa réalité, la diminution partielle d'un des termes (Moi, Non-Moi) entraînant la position de la réalité de l'autre et inversement.

2° Synthèse de la causalité qui fait, de cette réalité du Non-Moi, non pas une qualité qui, en quelque sorte, appartiendrait en propre au Non-Moi, mais une qualité simplement transmise au Non-Moi par le Moi; admettre une existence du Non-Moi distincte de l'existence du Moi, en présence même d'une limitation du Moi, ce serait admettre que le Moi n'est pas la seule réalité; ce serait restaurer le dualisme de la chose et de l'esprit, ce serait nier le principe dont part Fichte, le principe de l'autonomie du Sujet.

Et c'est précisément ce à quoi obvie la synthèse de la causalité, en faisant de la réalité du Non-Moi une simple conséquence de la

de la *Théorie de la Science* par Novalis, au ch. x sur les origines fichtéennes du romantisme.

Nous devons à la vérité d'ajouter qu'Erhard émettait des doutes sérieux sur la compétence de Fichte en mathématiques et sur la valeur de l'analogie que Fichte apercevait entre la méthode mathématique et la méthode de la *Théorie de la Science*. Il accusait le philosophe d'une ignorance qui apparaissait ici dans toute sa nudité et dans toute son arrogance (à propos de la note mathématique de Fichte dans l'introduction à son *Droit naturel*, Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der W. L.* Einleitung I, p. 6-7). Erhard déclarait qu'on ne devrait pas parler d'une manière si choquante de ce à quoi on n'entend rien et il recommandait à Niethammer d'essayer de décider Fichte à ne plus jamais user nulle part de comparaisons mathématiques, car celui-ci paraissait n'avoir jusqu'ici jamais compris ce qu'était une construction mathématique. (K. A. Varnhagen von Ense, *Ausgewählte Schriften*, 1874, Brockhaus, Leipzig, XVI. Bd., Zweite Abth. Biographische Denkmale, Zehnter Theil. *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. Benj. Erhard*, II, 202. An Niethammer, Nürnberg den 31. Januar 1797, p. 125.)

limitation du Moi, une cause saisie dans son effet même, une cause n'ayant de réalité que dans la manifestation de son effet. Le Non-Moi, ici déjà, ne peut plus s'expliquer que par ce qui se passe dans le Moi; cependant, posé comme cause, il reste encore un agent, distinct qualitativement du Moi, dont l'action produit, comme effet, la passivité du Moi.

3° Synthèse de la substantialité, qui fait de cette passivité du Moi non plus l'effet d'un Non-Moi comme cause, mais un simple degré de l'activité du Moi. Le Moi est alors considéré comme une substance, infinie dans son essence, dont l'actuation immédiate serait contradictoire, et qui, pour réaliser l'infinité de ses attributs, exige la série des déterminations de la réflexion : la passivité du Moi cesse alors d'être attribuée à une cause extérieure au Moi; elle a sa raison dans la nature même du Moi, en tant qu'il se réfléchit, du Moi dont le caractère est d'être une réalisation progressive de son essence infinie. La réalité du Non-Moi, de la négation, s'évanouit; elle se réduit à n'être plus qu'un degré de la réalité du Moi, de l'affirmation, comme l'obscurité n'est qu'un degré de la lumière; entre le Moi et le Non-Moi, la distinction est non plus qualitative, mais simplement quantitative. Le Non-Moi n'a plus rien de réel en soi, il n'a désormais qu'une existence idéale.

En quel sens entendre cette existence? Il s'agit, au fond, de comprendre le mécanisme même de notre esprit humain, d'un esprit qui, sans doute, est, comme Esprit, infini dans son essence, mais pour qui l'infinité est l'Idéal, le but, d'un esprit qui tend à l'infini. Pour un tel esprit il y a un perpétuel flottement entre l'infinité et la détermination, l'infinité ne pouvant s'exprimer dans aucune des déterminations particulières, les dépassant toutes, et exigeant un enrichissement sans terme; et d'autre part la réalisation de ce mouvement, de ce progrès à l'infini de l'esprit ne pouvant s'accomplir que par des déterminations toujours nouvelles. Ce flottement entre l'infinité et la détermination qui, au fond, réalise le fameux passage de l'infini au fini, de la substance à l'accident, pierre d'achoppement du dogmatisme, la philosophie critique l'opère dans la *Théorie de la Science* en montrant qu'il est la fonction propre de l'imagination créatrice, comme Kant l'avait entrevu dans sa théorie du schématisme. Plus hardi que son maître Fichte s'est efforcé de découvrir cet « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » dont l'auteur de la *Critique* avait dit, « qu'il serait bien difficile d'arracher à la nature et de révéler le secret ».

Fichte a cru voir et a voulu montrer que l'imagination présentait

ce double caractère d'être à la fois une faculté de production infinie, plongeant dans l'inconscience et l'indétermination, et en même temps une faculté qui se posait des bornes à elle-même, qui se fixait dans des images, une faculté que cependant ses propres bornes, que ses images n'enchaînaient pas et dont la liberté créatrice était capable d'un renouvellement indéfini et d'une mobilité sans fin. Grâce à l'intermédiaire de cette singulière faculté à la fois créatrice et objectivante, de cette activité dont l'effort est de donner à ce qui ne peut jamais *être*, être réalisé, à l'infini de la productivité pure, la forme de l'être, du donné, du réel, Fichte prétend expliquer, en dernière analyse, le problème même de l'intelligence, de la limitation du Moi. Ce problème enfermait, semble-t-il, le philosophe dans un cercle, le Non-Moi devant être à la fois cause et effet de la limitation du Moi, la chose extérieure apparaissant tout ensemble comme condition de l'intelligence et n'existant pourtant que par rapport à elle. Cependant ce cercle n'existe pas. La réalité de la chose n'est qu'une illusion. Ce que nous prenons pour la *Chose en soi*, c'est le produit même de l'imagination créatrice; son extériorité vient uniquement de l'inconscience de cette production; notre intelligence se croit en présence d'une réalité étrangère parce qu'au moment où naît la conscience, elle se trouve déjà devant une donnée; mais dans cette donnée il n'y a pas trace d'une activité distincte de celle de l'esprit; et dans la limitation qui est la condition de notre intelligence il n'y a que de la liberté fixée, qu'une création spirituelle; le rapport inintelligible que l'esprit soutiendrait avec une réalité extérieure, se transforme en un rapport intérieur de l'esprit avec lui-même, lié à la « réciprocité » de sa propre action.

La matière de la connaissance, la diversité primitive, œuvre d'une fonction de l'esprit, devient transparente à l'esprit; elle est une projection de l'esprit; il n'y a plus dans la connaissance rien d'irrationnel; la *Chose en soi* est une pure illusion.

Ainsi par l'élimination définitive de la *Chose en soi* s'achève avec Fichte l'évolution de l'Idéalisme critique, inauguré par Kant, continué par Reinhold; la *Théorie de la Science* triomphe du scepticisme de Maimon et d'Énésidème. Ce progrès de la réflexion qui rattache à l'activité de l'esprit sa donnée primitivement inintelligible, c'est-à-dire le développement pragmatique de la conscience, ainsi qu'il l'appelle lui-même, Fichte l'aborde dans l'ouvrage intitulé : *Esquisse de ce qui appartient en propre à la Théorie de la Science au point de vue de la faculté théorique* (Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre), fruit de ses loisirs à Osmannstädt.

Fichte y traite du problème de la connaissance, à proprement parler. Il montre comment la construction totale de l'objet s'opère, par une série de réflexions de plus en plus hautes, à partir de la donnée primitive de la conscience, de la pure sensation, expression directe de sa limitation originelle. Cette construction est pour lui possible parce qu'il n'y a pas entre les différentes fonctions de l'esprit (la Sensibilité avec ses formes, l'Entendement avec ses catégories, la Raison avec son exigence de la Totalité) l'hétérogénéité que Kant avait cru y découvrir, parce qu'une chaîne continue relie entre elles toutes les opérations de l'esprit humain. De la chose, produit inconscient de l'imagination, à la sensation qui l'exprime, point de déformation; ici, une simple réflexion, toute formelle et qui ne change rien à la nature de son objet; là, une nouvelle réflexion, l'intuition, qui projette la sensation hors de la conscience ou plutôt transporte les sensations (qualités) à un objet qu'elle imagine et qu'elle détache de la conscience pour en faire la cause de sa limitation. Cette attribution s'effectue par le jeu des catégories (réciprocité, causalité, substantialité) qui naissent, comme l'objet et dans l'action même qui le produit, sur le sol de l'imagination; ensuite une réflexion plus haute encore établit entre les éléments des objets, entre les objets eux-mêmes ces relations de place qui seules permettent de les poser, de les penser, de les situer dans la totalité du déterminable, dans l'ensemble de l'univers; telle est l'origine de l'espace[1]. Le temps, à son tour, le temps réduit essentiellement au *présent*, n'est que la réflexion qui, projetant sur le fond obscur de l'inconscient la lumière de l'attention, rend l'objet *actuel* devant la conscience, et l'oppose au sujet pour en prendre possession; acte éminemment instable et dont l'incessant mouvement du passé vers l'avenir engendre la succession. D'ailleurs le temps, pur devenir, exige une réflexion nouvelle qui vienne fixer le présent, en soi insaisissable; l'entendement, conférant au présent, avec la permanence, la forme de l'existence, substitue à l'appréhension immédiate mais fuyante de l'objet, son schème fixe et maniable, et transforme l'instabilité de l'expérience pure en une connaissance rationnelle, en une connaissance par concepts. A son tour le jugement qui discerne et abstrait les caractères des objets fournit aux concepts leur matière; mais le jugement n'est rien de plus qu'une réflexion sur l'entende-

1. Qui n'est plus une forme *a priori* de la sensibilité, comme chez Kant, c'est-à-dire quelque chose d'irréductible, mais comme pour les idéalistes quelque chose d'intelligible.

ment; mieux, il est la faculté de la réflexion dans son essence même, la liberté formelle; et, par une réflexion dernière, par un acte suprême d'abstraction qui constitue l'acte spécifique de la Raison, cette faculté de réflexion où réside le jugement devient elle-même objet de réflexion; alors apparaît, en présence de la forme pure de la réflexion, de la réflexion vide de tout contenu, le caractère de l'activité spirituelle, son absolue indépendance à l'égard de l'objet, son autonomie. Tel est, de la sensibilité à la Raison, le progrès continu de la connaissance, progrès dont chaque terme est condition du terme supérieur. Par là se manifeste l'unité de toute la vie spirituelle; de la conscience primitive et spontanée à la réflexion suprême de la Raison tout se tient, et l'objet est définitivement réduit au sujet.

Mais cette réflexion, où le sujet est devenu à lui-même son propre objet, enferme une contradiction, car elle limite précisément, en le déterminant, le sujet qui, en soi, est pure activité, pure indétermination. La philosophie théorique ne peut sortir de cette contradiction sur laquelle elle repose comme sur sa condition; il lui faut donc se borner à constater l'opposition fondamentale qui est la clef du problème même de l'intelligence, l'opposition entre l'infinité de l'activité créatrice et la détermination nécessaire à sa réalisation, entre les deux modes de l'activité spirituelle, production et réflexion. La production fournit à la réflexion sa matière, la réflexion donne à cette matière sa forme, l'objectivité, toutes deux d'ailleurs se prêtant à une tentative de conciliation, puisque, au fond, la détermination imposée à la production c'est de réaliser son essence, puisque, alors, réel et Idéal sont, non plus opposés mais identiques, et que l'imagination est le pouvoir de les rapprocher indéfiniment.

Mais l'indéfinité même de ce progrès laisse insoluble en son fond l'antinomie entre l'activité infinie de l'esprit et son activité déterminée, objectivante, entre la productivité et la pensée, et il faut que l'antinomie reste insoluble au point de vue théorique, puisqu'elle est la condition même de l'intelligence; elle se résout dans la partie pratique de la *Théorie de la Science* qui reprend la question là où s'arrête la science théorique. Le problème pratique consiste à expliquer justement comment il y a une intelligence, comment il existe un monde, comment l'esprit, infini dans son essence, s'est limité pour se réaliser. C'est le problème humain par excellence; car pour Dieu, s'il nous était possible de concevoir sa pensée, la réalisation de l'infinité se ferait immédiatement et directement, au lieu

de se faire à travers les déterminations de l'intelligence discursive et par l'intermédiaire de la connaissance du monde.

Le caractère propre de l'esprit humain c'est d'être une activité pour qui l'infinité est non son état donné, mais un but. Elle est limitée sans doute, mais elle est susceptible d'une extension indéfinie; elle est une tendance à l'infini. Et c'est ce qu'exprime en nous le devoir[1]; le devoir nous prescrit la réalisation de l'Idéal, il affirme l'objectivation de l'Infini, l'Objet-infini, l'identification sinon actuelle, du moins obligatoire, pratiquement nécessaire, des deux activités opposées de l'esprit. Or, si l'on y prend garde, le monde que se représente notre intelligence est seulement le reflet de cette activité pratique qui est la nôtre, d'une activité qui n'est pas infinie, mais qui tend à l'infinité, d'une activité qui est effort. Dans l'effort la réflexion découvre d'abord l'équilibre de l'action et de la résistance, de deux forces antagonistes qui, mutuellement, s'épuisent : c'est l'inertie de l'action purement mécanique, la loi de la matière. Et, par là, déjà se révèle à nous le dynamisme obscur et profond qui se cache sous les espèces du mécanisme; il suffit, en effet, d'une réflexion plus profonde pour apercevoir, derrière cet équilibre de l'action et de la résistance, caractéristique de l'inertie, la forme d'une causalité empêchée, d'une causalité repliée sur elle-même, de ce que nous appelons un penchant. Le penchant, à son tour, implique, aux yeux d'une réflexion plus pénétrante encore, la conscience d'une résistance à l'épanouissement de l'activité intérieure, conscience qui s'exprime en nous par le sentiment de la vie; mais la vie n'est plus ainsi un simple équilibre de forces contraires ne retenant rien de leur puissance réciproque, en elle l'action tend à dépasser l'obstacle qui la limite et révèle déjà toute son infinité virtuelle. Un degré de plus dans la réflexion et c'est l'éveil de l'intelligence; la connaissance naît de l'effort du penchant pour dépasser idéalement sa limite, en la comprenant : la réflexion sur le penchant extériorise le sentiment dans l'intuition de l'objet, et, prenant ainsi naïvement ses propres états pour une réalité étrangère, attribue à l'objet la cause de la limitation de la con-

1. Cette position, la seule vraiment humaine, prise par Fichte, convainquit Baggesen que l'auteur de la *Théorie de la Science* avait vraiment trouvé le principe de l'ensemble de la philosophie.

« La déduction de la partie pratique de la philosophie me surprit agréablement, écrivait-il à Reinhold, par la causalité qui n'est pas causalité, par le concept de la tendance. Je commençai à croire et je crus apercevoir que Fichte avait réellement trouvé le principe de l'ensemble de la philosophie, je veux dire le premier principe de l'exposition du système de l'esprit humain. » (Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, I, 83. Baggesen an Reinhold, den 27. Dez. p. 400-401.

science, c'est le mécanisme de la représentation, l'intelligence n'y est, somme toute, que le miroir où, sous les espèces des objets sensibles, se réfléchit la diversité de nos états intérieurs, des successives limitations de notre activité vitale (tendances et penchants); cette activité, d'ailleurs, aucune des déterminations à travers lesquelles elle cherche à exprimer son aspiration à l'infini, ne peut la satisfaire, d'où un incessant devenir.

L'intelligence ne fait ainsi qu'exprimer, par la série de ses formes successives, l'effort profond de la vie, de l'activité pratique de l'esprit; mais elle l'exprime toujours incomplètement, obligée qu'elle est de morceler en des déterminations arrêtées la continuité du devenir; et ce primat de l'action sur la connaissance ruine, à sa base, le fatalisme, qui repose tout entier sur l'idée d'une détermination de la volonté par l'intelligence.

Cependant si l'action est primitive et fournit à l'intelligence son contenu c'est l'intelligence, qui, en lui appliquant la forme de la conscience, la révèle à elle-même; l'intelligence est vraiment, comme le dit Fichte, le véhicule de l'activité, et le rapport de la pensée à l'activité se précise ainsi : l'une est la forme, l'autre le fond de l'esprit, toutes deux inséparables, l'esprit étant tout à la fois et indivisiblement activité productrice, activité réflexive. Cette conception qui, sous le nom d'Idéalisme transcendantal, supprime toute existence étrangère à l'esprit, qui fait de l'esprit le sujet de toute activité et de cette activité l'objet de toute connaissance est le triomphe même de l'Idéalisme critique dont Kant avait posé les bases.

Tel est, à grands traits, le plan de la *Théorie de la Science*. Le sens du système y apparaît nettement. C'est, à proprement parler, une philosophie de l'esprit. Fichte, ce fut le propre de son génie, est, de tous les philosophes, le premier peut-être qui ait eu à ce degré l'idée de ce qu'était la vie de l'esprit et qui ait conçu la philosophie comme l'expression du mouvement même de l'esprit pour se réaliser, c'est-à-dire pour se comprendre. Il a vu, avec une profondeur qui n'a sans doute jamais été égalée, ce qui constitue l'essence même de l'esprit; il a vu que les catégories, que les concepts, que les objets par où l'esprit, en se fixant, s'affirme et se détermine, ne sont que des produits de l'esprit, des produits déjà détachés de lui et en quelque sorte morts pour lui; que ce qui constitue l'esprit, c'est cette puissance infinie de production qu'aucune détermination n'épuise, qui ne peut s'exprimer dans aucun de ses produits. L'esprit est créateur, l'esprit est création; création créante, non création

créée, il se cherche à travers ses œuvres, mais dans aucune œuvre il ne peut s'achever; il n'est pas achevable; c'est son caractère d'être inépuisablement fécond, de briser toute forme, de dépasser tout être; il ne pourrait se fixer dans une limitation sans cesser d'être ce qu'il est, la vie et l'action, la source de toute vie et de toute action, la liberté pure.

Est-ce à dire cependant que Fichte nie la valeur de l'intelligence, de cette réflexion qui a justement pour fonction la détermination par les catégories et par les concepts, qui est la génératrice des lois et des formes? En aucune manière; la *Théorie de la Science*, le nom l'indique assez, est un système de la Raison; c'est proprement le système de la Raison et c'est la Raison même qui est, d'abord et en son fond, Vie, Acte, Liberté, Causalité. Mais la Raison est encore autre chose, elle est retour sur soi, elle est pénétration de soi par soi, elle n'est pleinement elle-même que dans la mesure ou sa production est intelligible; elle est idéalité autant que réalité, elle est vraiment le lieu de la réalisation de l'Idéal. A cet égard on pourrait dire que la *Théorie de la Science* a pour objet précis de montrer comment l'intelligence, à travers ses formes, à travers ses catégories et ses concepts, est proprement le véhicule de la liberté, la condition nécessaire pour qu'elle se réalise. Seulement l'intelligence en qui se formule la Raison — et la formule est indispensable à l'esprit, inséparable de l'esprit, — n'épuisera jamais l'infinité de l'esprit. A travers les sciences et les institutions l'esprit jaillit et déborde, et les sciences et les institutions se renouvellent indéfiniment comme pour une approximation toujours croissante de l'esprit. Ainsi, d'approximation en approximation, l'esprit se réalise; faut-il dire se réalise? C'est l'essence de l'esprit de n'avoir pas de terme, de reculer son idéal à mesure qu'il avance; c'est son essence de consister non dans l'être, mais dans le Devoir-Être. L'idée de cette poursuite qui est *en nous* l'Esprit, cette idée que le génie de Lessing avait déjà entrevue, Fichte en a fait l'idée maîtresse de la *Théorie de la Science*, l'idée morale. Il a fondé philosophiquement le *Moralisme*; le mot est de lui, et il exprime l'originalité de son génie.

*
* *

B. *LE PREMIER DISCIPLE. SCHELLING INTERPRÈTE ET COMMENTATEUR DE FICHTE.*

L'enseignement de la *Théorie de la Science*, tel qu'on vient d'essayer de le définir, faisait maintenant de la chaire de philosophie de l'Université d'Iéna la première du monde; et, devant la renommée sans cesse grandissante de Fichte, l'étoile

même de Kant commençait à pâlir. « Kant, le maître éternel, écrivait Baggesen à Reinhold, ne brille plus déjà maintenant qu'au bas, tout à fait au bas de l'horizon. Ce Sirius va bientôt disparaître. Au firmament de la philosophie, ajoute-t-il, on aperçoit désormais les rayons de deux étoiles fixes de première grandeur et du plus superbe éclat, Wega et Arkturus, Reinhold et Fichte; à la postérité reviendra le soin de dire qui des deux est le vrai soleil central du système[1]. »

La postérité prononça la sentence plus tôt que ne l'avait cru Baggesen. A peine apparu, l'astre de Fichte avait son satellite. A vingt ans, encore sur les bancs de l'école, le jeune Schelling écrivait à son ami et condisciple Hegel, son aîné de cinq ans :

« La philosophie n'est pas arrivée à son terme. Kant a fourni les résultats, mais les prémisses manquent. Et qui peut comprendre les résultats sans les prémisses? Passe pour Kant, mais à quoi cela sert-il pour la grande masse? Fichte, la dernière fois qu'il était ici, disait qu'il fallait le génie d'un Socrate pour pénétrer Kant. Chaque jour je trouve cela plus vrai. Il faut que nous allions plus loin encore en philosophie. » Et il ajoutait :

« Fichte élèvera la philosophie à une hauteur devant laquelle la plupart des Kantiens de jusqu'ici se trouveront des enfants au maillot. »

Ici une demi-feuille arrachée.

« Je viens de recevoir de Fichte lui-même le commencement de l'exécution, *les Principes de l'ensemble de la Théorie de la Science.* Tu en auras vu l'annonce dans la feuille de publicité du *Journal littéraire universel.* L'ouvrage cependant ne paraîtra pas en librairie et ne sera provisoirement multiplié que pour les auditeurs. Je l'ai lu et j'ai trouvé que mes prophéties ne m'avaient pas trompé. Je travaille maintenant à une Éthique à la Spinoza; elle doit établir les principes suprêmes de toute philosophie, les principes grâce auxquels se concilie la Raison théorique et la Raison pratique.

« Si j'en ai le courage et le temps elle sera finie à la foire prochaine, au plus tard l'été prochain. Assez heureux si je suis un des premiers à saluer le nouveau héros, Fichte, dans le pays de la vérité. Béni soit le grand homme. Il achèvera l'œuvre[2]. »

C'était trop de modestie et quand, quelques mois plus tard, à

1. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, Erster Theil, Dez. 1790 bis Jan. 1795, 79. Baggesen an Reinhold, Schloss Chatelar am Genfer See, den 4. Sept. 1794, p. 371.

2. *Aus Schellings Leben. In Briefen*, I. Bd. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1869, I. Tübingen, Dreikönigsabend, 1795, p. 73-74. Lettre à Hegel en réponse à une lettre de Hegel du 24 déc. 1794. (Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 64.)

Pâques 1795, Hölderlin revenant d'Iéna, traversa Tübingen, il put dire à Schelling qui l'accompagnait à sa ville natale et qui, dans ses entretiens philosophiques, se plaignait d'être si novice encore : « Sois tranquille, tu es aussi avancé que Fichte, je te le dis, je l'ai entendu[1] ».

Dès le 9 septembre 1794, en effet, au lendemain de l'apparition du programme des cours de Fichte, de son *Concept de la Théorie de la Science*, Schelling avait publié un écrit *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* (Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt)[2] où, avec une singulière profondeur, il développait ses vues, identiques à celles de Fichte. Il s'agissait de l'unité systématique de la forme de la philosophie, de la nécessité de découvrir un principe un et absolu et de n'admettre, en dehors de ce principe, que deux autres principes se rattachant à lui, le second fournissant par opposition au premier — qui apportait la forme de l'inconditionnalité — la forme de la conditionnalité ; le troisième inséparable des deux premiers et justifiant « la conditionnalité conditionnée par l'inconditionnel[3] », les trois réunis formant une unité dans leur triplicité, constituant l'ensemble des principes de la philosophie et épuisant toutes les formes possibles du savoir. Schelling terminait son exposé par un parallèle entre « cette nouvelle solution du problème de la forme primordiale de toute science avec la solution donnée jusqu'alors » par Descartes, par Spinoza, par Leibniz, enfin par Kant sur la doctrine duquel il s'étendait plus longuement[4].

Dans une courte introduction il avait expliqué les origines de son travail : l'étude de la *Critique de Kant*, l'examen des difficultés qu'elle soulevait sans les résoudre, les objections à elle adressées, dans les ouvrages de Maimon et surtout dans l'*Énésidème* de Schulze; l'insuffisance de la théorie de la représentation de Reinhold; enfin et particulièrement le compte rendu de Fichte sur l'*Énésidème* et, en dernier lieu, le programme de son cours : *le Concept de la Théorie de la Science*[5].

Il est visible que si Schelling, par sa réflexion personnelle sur la doctrine kantienne et sur les critiques qu'elle avait provoquées, était parvenu à des conclusions identiques à celles que cette même doctrine et ces mêmes critiques avaient inspirées à Fichte, il

1. *Aus Schelling's Leben. In Briefen*, I Bd., *Schelling's Leben, Knabenjahre und angehendes Junglingsalter*, p. 71.

2. F. W. Joseph von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, 1856, I. Bd. *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, p. 85-112.

3. *Ibid.*, p. 99. — 4. *Ibid.*, p. 101-110. — 5. *Ibid.*, p. 87-89.

devait à la *Théorie de la Science* les formules qui exprimaient sa pensée. Il ne s'en cachait pas d'ailleurs et, en adressant à Fichte ce premier essai, il lui écrivait :

« Peut-être le présent travail a-t-il acquis quelque droit à vous être envoyé, car il a été composé (geschrieben) et, en partie, réellement et principalement suscité par votre dernier ouvrage, qui a ouvert au monde philosophique de nouveaux, de grands aperçus. Dans cet ouvrage[1] certaines choses jusqu'ici demeurent encore obscures pour moi, mais plusieurs autres et, en particulier, ce qui me paraît en être l'idée maîtresse, je crois, à moins de me tromper tout à fait, les avoir clairement comprises. Pour un débutant qui doit commencer par prouver qu'il pourrait être digne de l'enseignement spécial des philosophes, la prière ne serait-elle pas trop indiscrète de demander de temps à autre à ces hommes un conseil qui l'instruisît sur les points où de trop grosses difficultés l'arrêtent? Si elle ne l'était pas, combien volontiers j'oserais vous l'adresser à vous, maître vénéré[2]. »

Ces « trop grosses difficultés » n'arrêtèrent cependant pas longtemps le jeune philosophe, car, quelques mois plus tard, en 1795, suivant de près la publication des *Principes de l'ensemble de la Théorie de la Science*, paraissait son second livre intitulé : *Du Moi, comme principe de la philosophie ou l'inconditionné dans le savoir humain* (Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen), et Fichte lui-même y voyait un commentaire de la *Théorie de la Science*[3].

« Le livre de Schelling, écrivait-il à Reinhold, autant que je peux en juger, est tout entier un commentaire de mes ouvrages. Mais il a excellement saisi les choses, et plusieurs de ceux qui ne m'ont pas compris ont trouvé son écrit très clair. Pourquoi il ne dit pas qu'il est mon interprète, je ne le vois pas très bien. Mentir, il ne le voudrait pas, ni ne le pourrait. Je crois être en droit d'en conclure qu'il n'a pas voulu, au cas où il ne m'aurait pas compris, qu'on mît ses erreurs à mon compte, et il me semble qu'il a peur de moi. Il n'a pas à me craindre. Je me réjouis de sa publication. Particulièrement précieuses me sont ses vues sur le système de Spinoza, à partir duquel mon propre système peut admirablement s'expliquer[4]. »

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre.*
2. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., IV, 1, Schelling an Fichte, Tübingen, den 26. Sept. 1794, p. 296-97.
3. *Ibid.*, III, 9. Fichte an Reinhold, Osmannstädt, den 2. Juli. 1796, p. 217.
4. *Ibid.*

Ce rôle de commentateur, d'interprète de la *Théorie de la Science*, que Fichte lui-même attribue à Schelling, est aussi celui que lui prête unanimement l'opinion publique. Suivant le mot de Baggesen, (dans une lettre à Eberhard de 1797), Schelling passe dès maintenant pour le « crieur public du Moi » (Ich-Marktschreier), et c'est bien le nom qu'alors il mérite.

*
* *

C. LES PREMIERS ADVERSAIRES. I. L'ARTICLE DE SCHMID.

A la *Théorie de la Science* ainsi célébrée par ce disciple si tôt illustre, il manquait encore une consécration : l'opposition des adversaires. Elle vint à son heure.

Le professeur Schmid, dont les récentes avances avaient fait oublier à Fichte d'anciennes querelles, ouvrit le feu. Déjà, dans son *Esquisse du Droit naturel*, parue en 1795 chez Gabler, Schmid, tout en rendant hommage, comme à l'un de ses devanciers, à l'auteur des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, avait lancé à son égard quelques insinuations blessantes[1]. Celle-ci par exemple : que le Droit naturel relève de la Raison, et que la Raison n'est d'aucun parti; que les circonstances, la politique n'ont aucunement le pouvoir de modifier sa loi. Pour souligner sa pensée, il ajoutait qu'en lisant son livre à lui, Schmid, personne ne voudrait se donner l'inutile peine de déterminer dans quel parti il se rangeait[2]; et il faisait la déclaration transparente que voici :

« On lui rendrait cette justice que pour certain plan d'amélioration du genre humain, même au prix d'une entorse au droit, et d'accession plus haute du peuple à un soi-disant bien général, grâce à une révolution politique, il n'y avait aucunement à compter sur lui,... non sans doute par pusillanimité ou pour de mesquins intérêts, mais par conformité à ses principes. Chemin faisant, il aurait à expliquer comment le droit de l'État et du prince est aussi sacré, aussi inaliénable que le droit des particuliers et des sujets. Et ici, il se voyait forcé de combattre le ton de la nouvelle « Aufklärung » cosmopolite, ou de nier ce qui lui paraissait cependant découler des lois suprêmes du droit en vertu d'un raisonnement rigoureux[3]. »

1. C. Christian Ehrard Schmid, *Grundriss des Naturrechts für Vorlesungen*, Iena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1795, Vorrede, p. IV.
2. *Ibid.*, p. IV.
3. *Ibid.*, p. VII.

Et pour conclure il écrivait : « Plût au ciel cependant que les réformateurs du monde, ces visionnaires dont l'imagination créatrice conduit la philosophie bien au delà des lois de l'entendement, n'en tirassent pas occasion pour prendre en pitié l'auteur, à cause des limites que la loi de la Raison lui assigne, ou pour maudire et pour condamner la froideur d'un cœur qui manque totalement d'enthousiasme pour les plans utopiques et illégaux, destinés à affranchir les peuples et à faire leur bonheur[1]. »

On ne pouvait désigner plus clairement Fichte à moins de nommer l'auteur anonyme des *Contributions*. Cependant Schmid ne s'en tint pas là, et, dans un article du *Journal philosophique* (t. III, fasc. II), intitulé : *Fragment d'un ouvrage sur la philosophie et ses principes* (Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien), il émit la prétention de compléter les insuffisances de la *Théorie de la Science*.

Il adoptait de Fichte l'idée que « le problème de la philosophie, comme Science, consistait dans la recherche d'un principe[2] »; il empruntait à Fichte son principe, le Moi ou la Raison, comme faculté de l'Unité.

Il écrivait :

« Je suis (ou le Moi est) le point de vue suprême, le seul point de vue de toute philosophie; car *je* fais acte de philosophe (ou le Moi fait acte de philosopher[3]). »

Il écrivait encore comme titre d'un fragment : Je = Je. Je suis un.

L'unité absolue du Moi est pour l'entendement humain ce qu'il peut penser de suprême et de premier[4].

Il admettait aussi, comme Fichte, que l'unification suprême est moins un état qu'un but, une tendance, une exigence de la Raison, une Idée[5]. Il reconnaissait enfin, avec l'auteur de la *Théorie de la Science*, que la Raison ne se divise pas en Raison théorique et en Raison pratique, qu'elle est absolument une, mais qu'elle a un double usage, théorique et pratique, suivant qu'elle s'applique à la nécessité du fait ou au devoir[6].

1. C. Christian Ehrard Schmid, *Grundriss des Naturrechts für Vorlesungen*, Vorrede, p. VIII.
2. *Philosophisches Journal*, hgg. von F. J. Niethammer. Dritter Band, 1795, Zweites Heft, I. Abhandlungen, 1, *Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien*. Von Herrn. Prof. C. C. E. Schmid, Ueber den Sinn des Problems, p. 95-104.
3. *Ibid.*, Standpunkt alles Philosophirens, p. 122.
4. *Ibid.*, Ich = Ich. Ich bin Eins, p. 114.
5. *Ibid.*, Standpunkt alles Philosophirens, p. 111-112.
6. *Ibid.*, p. 113.

Cependant, en face de la Raison et comme objets auxquels elle se bornerait à appliquer sa loi, Schmid admettait encore l'existence de deux facultés, la faculté de connaître ou Entendement, la faculté d'agir ou Vouloir; et cette existence était pour lui un double *fait* au delà duquel il n'était pas permis de remonter : nous ne connaissons de facultés que *parce qu*'elles nous sont données et de la *manière dont* elles le sont; et nous ne pouvons, en philosophie, que les poser comme nous les trouvons[1].

Ces deux facultés d'ailleurs n'étaient pas seulement des objets de la Raison, mais des forces naturelles et, comme telles, elles entraient en contact avec les objets de la nature auxquels elles empruntaient leur contenu, leurs déterminations accidentelles et *a posteriori*[2]. La Raison, l'Entendement, la Volonté, les objets, autant pour Schmid de touts distincts, déterminés en eux-mêmes, sans relations internes réciproques. Et, comme couronnement à cet étrange édifice, la philosophie venait introduire, suivant la prescription de la Raison, l'unité dans la multiplicité du donné, c'est-à-dire organiser les faits en système et constituer la Science. Science et philosophie étaient une seule et même chose[3], et la Raison n'avait pas d'usage en dehors de la philosophie; sans la philosophie elle n'avait pas de vertu propre; elle n'était qu'un instrument dans la main du philosophe qui, en l'appliquant à l'entendement pur, constituait la logique, en l'appliquant à la pure volonté, la morale[4].

On conçoit l'exaspération de Fichte voyant à quel usage Schmid faisait servir les principes de la *Théorie de la Science*, et de quelle manière il prétendait la compléter. Sa réponse ne se fit pas attendre; elle parut en 1795 dans le même journal, sous le titre : *Comparaison du système édifié par M. le professeur Schmid avec la Théorie de la Science.*

« La *Théorie de la Science*, déclarait Fichte — après avoir analysé et critiqué le système de Schmid, après avoir aussi brièvement rappelé l'esprit de sa propre philosophie — part de son fondement premier pour aller à ce qui est fondé; de l'Absolu pour aller au conditionné qui y est contenu, aux faits de conscience réels. Elle *finit* précisément où la philosophie de M. Schmid *commence*[5]... Elle

1. *Ibid.* Standpunkt alles Philosophirens, p. 116-119.
2. *Ibid.*, p. 120. — 3. *Ibid.*, p. 111.
4. *Ibid.* Eintheilung der Philosophie nach den Objecten, p. 123-127, voir aussi Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3. b. *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*, I, p. 422-434.
5. Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3. B. *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L.*, III, Verhältniss dieses Systems insbesondere zur Wissenschaftslehre, p. 455.

finit avec l'établissement de la *pure expérience*; elle met en lumière *ce dont* nous pouvons *réellement avoir l'expérience*, ce dont *il faut* nécessairement que nous ayons l'expérience; elle fonde donc vraiment la possibilité de l'expérience. Au sujet de cette expérience pure, on peut continuer à raisonner, à combiner, à systématiser; et c'est ce que j'appelle la *Science* qui précisément commence où la philosophie s'achève, et dont la sphère est infinie. *Science* et *philosophie* ne sont donc pas du tout pour moi, comme pour M. le professeur Schmid, une seule chose, mais deux choses; et ce qui, pour M. le professeur Schmid, est de la philosophie, serait pour moi de la Science. Mais d'abord je ne puis laisser passer pour de l'expérience en général ce que M. Schmid donne pour objet de ses recherches scientifiques et qui est l'abstraction; je tiens d'autre part cette expérience pour une expérience « impure » et imparfaite, en sorte que l'objet de M. Schmid n'est pas même pour moi de la Science, c'est pour moi un néant, une chose sans nom[1]. »

Donnant alors libre cours à sa violence, Fichte terminait son article par ces mots : « Ma philosophie n'existe pas pour M. Schmid et c'est par son incapacité, comme sa philosophie n'existe pas pour moi, et c'est par ma pénétration. Il ne peut pas entrer dans le champ que j'embrasse; il ne peut franchir la borne, il ne peut pas même y mettre le pied. Là où je suis, il n'est jamais. Nous n'avons pas un point commun à partir duquel nous pourrions nous entendre. Jadis il a déjà fait l'aveu qu'il ne comprenait pas la *Théorie de la Science*. Il espérait peut-être que cet aveu la tuerait. Maintenant, il semble se repentir de cet aveu parce qu'il ne paraît pas s'être attendu à ce que je m'avise d'y croire... Il ne peut cesser de dire son mot. Moi qui le comprends très bien et qui comprends aussi la *Théorie de la Science*, je déclare, à bon droit, qu'il continue encore à ne pas la comprendre, et il ne peut pas s'imaginer lui-même jusqu'à quel point cela est vrai. Je déclare qu'il n'a pas le plus léger soupçon, pas le moindre pressentiment du besoin de ce que la *Théorie de la Science* exige, cherche et donne. Quoi qu'elle soit en elle-même, ce n'est cependant pas à M. Schmid à la juger; elle se trouve dans un monde qui n'existe pas pour lui, parce que le sens qui le revèle est absent chez lui. Quand un tableau doit être jugé, on peut le soumettre à ceux qui y voient; mais le tableau pourrait être toujours et tout à fait défectueux qu'un aveugle n'aurait pas à en être juge.

1. Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3. b. *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L.*, p. 456.

« Je suis fermement convaincu que M. Schmid n'acquerra jamais ce sens, comme on peut l'espérer chez des hommes encore jeunes. Durant la moitié de sa vie, il a si bien montré son absolue impuissance à s'arracher *au donné*, son incapacité entière à penser une véritable spontanéité — idée qui est la condition exclusive de l'intelligence de la *Théorie de la Science* — est tellement visible dans l'ensemble de ses écrits philosophiques, que, sans aucun risque, on peut en donner d'avance l'assurance.

« Puisqu'il en est ainsi, je déclare, et j'en ai pleinement le droit, je viens de le prouver ici, qu'en ce qui concerne mes travaux philosophiques, dans quelque branche que ce soit, tous dérivant d'un seul et même esprit, de l'esprit de la *Théorie de la Science*, ce que M. Schmid, à partir d'aujourd'hui, ou bien dira ouvertement, ou bien insinuera en dessous dans ses préfaces, dans les journaux et Annales philosophiques, dans les comptes rendus, du haut de sa chaire, dans tous les lieux honnêtes et malhonnêtes je le tiendrai *pour quelque chose d'absolument inexistant*; et je déclare que M. Schmid lui-même, *comme philosophe*, *est*, en ce qui me concerne, *non existant*[1]. »

II. *LA REVUE DE SOMMER.*

Schmid ne fut pas le seul adversaire avec lequel Fichte eut à rompre en visière. Quelques mois plus tard, en octobre 1796, visiblement à propos de la réplique de Fichte à Schmid et de son ton, la *Revue mensuelle allemande*, qu'éditait à Leipzig Sommer, publiait contre Fichte un article intitulé : *Principes kantiens; un article de mode en littérature* (Kantische Grundsätze, ein literarischer Modeartikel).

L'auteur se plaignait de voir les Allemands, qui avaient pourtant fourni les preuves de leur originalité, se montrer parfois des imitateurs serviles et revêtir si facilement l'uniforme de la mode intellectuelle[2]. La mode, à l'heure actuelle, c'était la philosophie de Kant. On écrivait tout d'après les principes kantiens, et qui désirait plaire devait écrire conformément à ces principes[3]. Celui qui prétendait traiter chaque science d'après sa méthode propre, celui qui ne consentait pas à appliquer à chaque science — et à mettre à toute sauce — les principes de Kant dont cette science n'avait nul besoin, risquant à tout le moins de lui donner une fausse orientation, passait pour un imbécile, quand il ne passait pas pour un ennemi de la

1. Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3. b. *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L.*, p. 456-57.
2. *Deutsche Monatsschrift*, Okt. 1796, II, note, p. 141. — 3. *Ibid.*

vérité[1]. Mais était-ce bien même les principes de Kant qu'il fallait dire? A la suite de Kant était apparue « toute une armée de Criticistes très peu critiques[2] », ayant donné comme ceux de Kant leurs propres principes, qui étaient souvent peut-être les antipodes de ceux de Kant[3]; disciples infidèles du maître, ils trahissaient l'*esprit* de sa philosophie en paraissant demeurer respectueux de la *lettre*[4].

C'est ainsi que s'inspirant de la *Raison pratique* on avait enfourché un nouveau dada, le dernier en date, celui de la *moralité pure*, de la mortification des sens, oubliant que Kant avait pourtant préconisé, comme souverain bien, l'union du bonheur et de la vertu[5]. C'est ainsi encore que l'on prétendait jauger et juger la religion chrétienne à la mesure de la philosophie de Kant, et constituer sur cette base un nouveau catéchisme, comme si la religion du Christ, en tant que telle, pouvait être kantienne; comme si Jésus, dans sa morale, avait pu prévoir la métaphysique du philosophe de Königsberg; comme si enfin le projet d'instituer une morale rationnelle commune à tous les hommes et de la proclamer dans les églises, pouvait être accepté des représentants d'une religion qui avait ses principes, son orthodoxie et ses temples à elle[6]. Une pareille application était très fâcheuse; le public, ignorant les subtilités des systèmes, dénonçait la philosophie kantienne comme pernicieuse pour les mœurs, la religion, l'État, le pays, les gens, la confondant avec ses caricatures[7], qui déshonorent la vérité et en font un jeu de bas étage, un jeu de fous prétentieux, n'ayant rien de plus précieux que leur Moi (absolu), et décorant du nom d'autonomie le plus effroyable ramassis de passions sans rien voir en dehors de lui[8]. Pour s'en convaincre « il suffisait de se reporter aux récents essais sur le *Moi* dont les auteurs arrivaient au plein jour de la philosophie alors que les autres tâtonnaient dans l'ombre, et criaient sans pitié à tous ceux qui ne pouvaient escalader avec eux leurs sommets : *vous ne devez pas faire de philosophie du tout*. Les malheureux! Que devaient-ils donc faire alors? Admirer M. l'Égoïste et son Moi[9]. Mais que signifiait ne pouvoir pas faire de

1. *Deutsche Monatsschrift*, Okt. 1796. II, note p. 142 et 147-149. — 2. *Ibid.*, p. 142. — 3. *Ibid.*, p. 146. — 4. *Ibid.*, p. 150. — 5. *Ibid.*, p. 144. — 6. *Ibid.*, p. 148. — 7. *Ibid.*, p. 143. — 8. *Ibid.*, p. 141.

9. L'appellation était courante. Baggesen lui-même, qui pourtant savait à quoi s'en tenir, déclare à Reinhold que le système de Fichte apparaît comme un égoïsme et l'est effectivement dans toute sa partie théorique, mais que la partie pratique enlève à cet égoïsme ce qu'il a d'odieux. Et toute sa philosophie est pratico-théorique. Il ajoute qu'il préfère l'égoïsme philosophique de Fichte à l'égoïsme poétique de Gœthe, et il fait entre ces deux égoïsmes un long parallèle tout à l'avantage de

philosophie? Ne pas comprendre Messieurs les faiseurs de phrases. Et pourtant l'un d'eux avait l'extrême arrogance de dire : je sais de source sûre qu'on me comprendra souvent mal, ce que j'aurais pu éviter avec quelques mots, *mais aussi j'ai écarté autant que possible toute terminologie établie.* Qu'on se reporte à la préface de la *récente découverte de la pierre philosophale*[1]. » L'auteur de l'article ajoutait qu'au cas où le système des égoïstes devrait devenir la mode universelle, on ne pourrait bientôt plus rien écrire, si on voulait être lu et loué, qui ne fût conforme aux principes égoïstes[2]. Il terminait son article par quelques remarques sur le *ton* de cette philosophie, qui affectait plus que de raison des airs supérieurs. Ce ton qu'employait maint philosophe du jour n'était vraiment pas le ton qui convient à l'ami de la vérité. On considérerait comme fort arrogant quiconque viendrait dire qu'il n'écrira jamais rien de compréhensible pour ceux qui de prime abord ne le comprennent pas; qu'il ne sera compréhensible qu'à partir de la limite de leur compréhension, que cette limite sépare leurs esprits, et qu'il les invite à ne pas perdre leur temps à lire ses écrits. Cette grande modestie venait sans doute d'un sentiment de puissance, ne pouvant avoir son origine que dans la liberté de l'intuition intérieure qu'ils sont seuls à posséder. A cela l'auteur de l'article risquait pourtant une objection : cette intuition intérieure pourrait bien concerner un peu trop le *Moi pur* et pas assez le moi empirique; si elle avait été plus humaine, elle eût montré à son possesseur maintes choses qui l'eussent rapproché des autres faibles mortels, et qui, soit au point de vue de la politesse qu'on doit à chacun, soit au point de vue du respect de la vérité, lui auraient rappelé ces mots de Pope :

> Immodest words admit of no defense
> For want of modesty is want of sense[3].

Sur les intentions de cet article nulle méprise n'était possible. La *Théorie de la Science* était ici directement visée, comme découverte de quelque pierre philosophale, et son « égoïsme » jugé

Fichte. (Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, Erster Theil. Dez. 1790 bis Janv. 1795, 79, Schloss. Chatelar am Genfer See, den 4. Sept. 1794, p. 374-376.)

Et le même Baggesen écrit à Jacobi : « Sa philosophie (de Fichte) est d'ailleurs à l'aune du siècle et, son premier principe en tête, la plus parfaite « captatio benevolentiæ » qu'on puisse rêver, car il permet à chaque lecteur de se poser lui-même et lui seul au centre de la divine *Théorie de la Science.* (*Ibid.*, II, 56, Baggesen an Jacobi, Kiel, den 26. April 1797, p. 175.)

1. *Deutsche Monatsschrift*, Okt. 1796, II, note de la p. 141.
2. *Ibid.*, p. 142. — 3. *Ibid.*, p. 151-152.

comme une contrefaçon du Kantisme; Fichte clairement désigné pour le ton sur lequel il s'était permis de répondre aux attaques de Schmid.

Mais Fichte n'était pas d'humeur à se laisser traiter de la sorte. L'auteur des *Lettres confidentielles et impartiales sur le séjour de Fichte à Iéna* déclare que le philosophe ne demandait qu'à vivre en paix avec tout le monde et n'était jamais le premier à lancer le gant, cependant, une fois provoqué, c'était la guerre sans merci. Fichte avait jusqu'au scrupule le respect d'autrui, mais s'il se sentait lésé dans son bon droit, il entrait dans une violente colère; il fonçait sur son adversaire de toutes ses forces et, comme s'il en ignorait la puissance, il le mettait en pièces. Tous ceux qui, après l'avoir nargué, tombaient sous sa griffe, s'apercevaient à leurs dépens qu'ils avaient éveillé le lion [1].

Après Schmid, Sommer en fit l'expérience. Fichte ne jugea pourtant pas que les attaques anonymes de la *Revue mensuelle* méritassent une réplique directe.

Il profita d'une réponse qu'il crut devoir faire à un compte rendu de sa *Théorie du Droit* (paru dans les *Annonces scientifiques de Göttingen*), réponse intitulée, par une allusion ironique à l'article de la *Revue mensuelle : Annales du ton philosophique* (Annalen des philosophischen Tons), pour parler du ton supérieur et du ton mélancolique en philosophie [2], et pour dire son fait à cette noblesse

1. *Vertraute Briefe.*, p. 85.

2. Le Dr Dannenberg d'Iéna a publié dans les *Kantstudien* de 1911. XVI. Bd. 4. Heft, un manuscrit de Fichte tiré du fonds posthume des inédits déposés à la Bibliothèque royale de Berlin qui paraît se rapporter à l'objet même de cet article. Il est, en effet, dirigé contre l'ineptie de certaines critiques, et il débute par une allusion au « ton qui convient dans les discussions philosophiques ».

(Indem ich wiederum, und diesmal aus den tiefsten Gründen, die ich in meiner Gewalt habe, über den in philosophischen Streitigkeiten geziemenden Ton zu schreiben gedenke, ist es keinesweges meine Absicht, mich, und meinen Ton zu verteidigen. Möge doch ich, und mein Ton, und alles, was in dieser Bedeutung mein genannt werden kann, je eher je lieber vergessen werden.)

Le Dr Dannenberg fait remarquer que l'article intitulé les *Annales du ton philosophique*, paru dans le *Journal philosophique*, V. Bd., 1797, et dans les œuvres complètes porte « première partie » mais qu'on cherche en vain la suite, la « deuxième partie ». Le manuscrit en question, dont l'écriture soignée et la correction permettent de croire qu'il était destiné à l'impression, serait alors probablement la suite attendue, la partie positive complétant la partie négative et sarcastique constituée par le premier article (*Ueber die Rezension in wehmütigem Ton*).

Pour le fond, cette partie positive consiste à opposer au mauvais ton des critiques qui aisément se moquent des idées qu'ils ne comprennent pas et qu'ils se vantent même souvent de ne pas comprendre, le bon ton, le ton sévère de la vérité.

Cette vérité, Fichte la cherche naturellement dans les principes de la *Théorie de la Science*. Or la *Théorie de la Science* nous enseigne que le but de notre existence est de produire le système de la Raison dans toute son extension, en nous et hors de nous.

Cette production est, jusqu'à un certain point, l'œuvre de la nécessité et du désir

littéraire qui reçoit ses titres non de son talent, mais de son entrée dans quelque académie ou de son appel à la direction de quelque grand journal, à cette noblesse qui croit que ses lumières épuisent la capacité de la Raison humaine, qui n'admet pas ce qu'elle ne

du bien-être, car la pensée résulte de la vie même; nous pensons les objets pour subsister, pour en adapter l'usage à nos fins, et, sans nous en apercevoir, pour améliorer notre bien-être, nous apprenons à perfectionner sans cesse cet usage. Mais l'existence sensible et ses commodités sont alors le seul mobile de notre pensée, la seule fin de notre action : la nécessité ne nous pousse pas plus loin. Sans un acte absolu de liberté, indépendant de toute impulsion, nous ne nous élèverions jamais à la connaissance de notre but véritable, qui est la réalisation de la Raison en elle-même et pour elle-même, et non plus pour une fin extérieure à elle. Cette poursuite de la Raison qui est le but de l'homme digne de ce nom, c'est au fond l'exigence absolue du devoir; mais la pensée qui a sa fin en elle-même et qui s'appelle la *spéculation* s'oppose à la pensée qui a sa fin dans les objets et qui constitue l'expérience vulgaire; celle-ci s'impose à notre esprit avec la force d'une nécessité qui résulte de besoins identiques chez tous les individus et qui s'affirme comme universelle; celle-là, fruit de la liberté, est affaire individuelle; elle relève de l'intimité de la conscience. Cependant la Raison étant une est la même pour tous les individus; on peut donc affirmer que quiconque parmi les individus s'élèvera par la liberté, dans son for intérieur, à la hauteur de la spéculation, de la Raison, doit se trouver nécessairement d'accord avec ceux qui y auront atteint. Cet accord est même l'épreuve de la vérité de nos spéculations individuelles; nos spéculations peuvent être fausses, précisément parce qu'elles sont un produit de la liberté individuelle, et la confrontation de nos spéculations avec celles des autres qui permet d'éliminer les pures fantaisies individuelles est, au fond, la condition de leur validité et de leur usage. Une vérité ne constitue, en somme, la vérité que le jour où elle est en quelque sorte devenue sociale et commune, où elle a cessé d'être une conception purement individuelle, et ce fait nous révèle le caractère social de l'homme; en tant qu'isolé, l'individu n'existe pas pour lui-même, il existe pour le Tout, il n'est qu'une partie intégrante du Tout, du grand organisme qui constitue le genre humain, la Raison humaine; il n'a de valeur que dans et par cet organisme; aussi ne spécule-t-il pas pour lui mais pour tous, et ses spéculations sont vaines si elles ne s'intègrent pas dans le fonds de la Raison commune. D'où la nécessité d'une réflexion mutuelle des individus, d'une sorte de République des penseurs qui éprouvent leurs idées en les mettant en contact : celles qui sortiront triomphantes viendront accroître le trésor des connaissances universelles... (*Kantstudien*, XVI. Bd., 4. Heft, *Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Fichtes gegen das Unwesen der Kritik*. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Dr F. Dannenberg, Iena, p. 361-368.)

« Mais que l'inventeur d'une vérité s'abstienne d'éprouver sa théorie, qu'il réclame la simple foi en sa parole, c'est pleine et pure déraison... Quiconque, même dans le recoin le plus caché de son cœur, découvre pareille prétention n'est pas seulement un méprisable égoïste, c'est, en outre, à coup sûr aussi, un cerveau sans profondeur et un bavard superficiel. La vraie spéculation ne se transmet pas de main en main; il faut que chaque individu la produise en lui-même; elle ne s'admet pas sur la parole du maître, et qui n'a que cette parole, n'a, en effet, qu'une parole et pas de concept. C'est seulement dans l'épreuve, dans la lutte de l'esprit avec l'esprit que croît le concept, mais il ne croît que sur le sol de notre conscience propre (*Ibid.*, p. 368-369)... » car la vérité ne vient pas du dehors, elle ne peut naître que du travail tout intérieur de la pensée, elle est un acte de création spirituelle. Et cet acte, précisément parce qu'il est engendrement de la vérité, s'accompagne d'une évidence et d'une certitude qui ne trompent pas, qui ne peuvent pas tromper (Veritas est *index sui et falsi*, comme dit excellemment Spinoza). Et quiconque a éprouvé ce sentiment de certitude, cette conviction du vrai qui a une valeur morale parce qu'elle exprime, au fond, la forme du devoir, de la causalité intelligible, porte en lui une lumière qui ne s'éteindra plus. Il sera préservé à jamais, des fausses certitudes, des certitudes de ceux qui sont le jouet des illu-

comprend pas et qui refuse aux roturiers des lettres le droit d'avoir une opinion. Il saisit l'occasion pour dénoncer les mœurs permettant à l'auteur anonyme d'un compte rendu d'injurier nommément un auteur, ou à un auteur connu de maltraiter un confrère que tout désignait, à condition de ne point le nommer, mais interdisant, comme un crime, à un auteur de prouver la sottise d'un autre par des arguments[1]; il n'hésita pas à déclarer que, quant à lui, il respectait seulement les raisons, qu'il ignorait les personnes, les réputations, les services rendus[2]. Enfin une note (l'article de la *Revue mensuelle* ne lui paraissait pas mériter davantage) fit connaître à l'auteur des « *Principes kantiens* » le cas que Fichte faisait des cris poussés par la « mère l'Oie », c'est le nom qu'on donnait à la *Revue* de Sommer.

« Deux mots à toi, chère oie, non que tu sois en état de les comprendre, mais pour ceux qui t'entourent, comme on fait pour les enfants et pour les bêtes dépourvues de raison,

« Pauvre bête, tu trouves tout à fait sans pitié ce jugement que certaines gens ne doivent pas faire de philosophie et tu cries lamentablement : les malheureux, que doivent-ils donc faire? Est-ce que cela me regarde? Ils feront ce qu'ils voudront et ce qu'ils pourront. Ils feront sans doute ce que tu fais, manger, boire, dormir, caqueter. Si ton gardien te défendait de pousser des cris au sujet de la géométrie, parce que tu n'en as pas appris, tu ne te trouverais pas toi-même bien à plaindre... Oui, mais la philosophie est pourtant quelque chose de tout autre. La philosophie, on la reçoit en même temps que le bec. Penses-tu, ma chère oie?

« Tu me trouves « extraordinairement arrogant » d'avoir dit que j'aurais pu, dans ma *Théorie de la Science*, éviter maints malentendus avec quelques mots que je n'ai pas prononcés. Cela paraît te mettre particulièrement en colère. Si seulement j'avais prononcé ces quelques pauvres mots, toi aussi tu l'aurais comprise et tu

sions de leur imagination, dont la vie n'est qu'un rêve éveillé, qui ignorent leur erreur parce qu'ils ignorent la vérité.

Mais si telle est bien la nature de la certitude et la dignité de la vérité, que penser de ces critiques qui, publiquement, rejettent et dénigrent certaines manifestations de la spéculation, parfaitement conscients qu'ils ne l'ont pas comprise et qu'ils ne sont pas sûrs de leur fait? On les abandonne à leur courte honte et à leur vil métier. (*Ibid.*, p. 369-71.)

On remarquera l'importance de ce morceau au point de vue des idées qu'il émet sur la nature de la vérité et de la moralité, sur leur caractère social, sur l'essence de la certitude et sa valeur morale. Ce sont des idées essentielles au système de Fichte et sur lesquelles il a plus longuement insisté ailleurs. (Voir : *Leçons sur la Destination du savant* et *Morale.*)

1. Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3. c. *Annalen des philosophischen Tons*, p. 460-462.
2. *Ibid.*, p. 463.

pourrais aujourd'hui bavarder tout ton saoul. Rassure-toi; eussé-je prononcé mille et mille paroles, la *Théorie de la Science* n'est pas faite pour les cervelles d'oie. C'est très sérieux, chère oie; qui est digne de la comprendre, la comprend; et quant aux autres, j'aimerais mieux être moi-même une oie que d'avoir l'entonnoir de Nuremberg pour y verser la sagesse à tous les bouffons.

« Tu appelles la *Théorie de la Science* une pierre philosophale. Ce n'est pas une pierre, ma chère oie, c'est un livre. Elle te paraît une pierre parce que ce n'est pas du grain. Les oies, dans le monde, divisent tout en grains, qu'elles peuvent manger, et en pierres, qu'elles ne peuvent pas manger.

« Mon ton est du « ton supérieur ». Oie d'or, supérieur est le ton, quand on veut décider sans raison, par simple assurance et par un air prétentieux. Ce ton, je ne l'ai pas, et je ne risque pas de l'avoir jamais. De ce que je dis j'apporte les preuves; j'ai pris cette habitude pédante, bonne oie. Le grain et les pierres ne sont pas aussi différents que mon ton et le « ton supérieur ». Dans ta vie d'oie ordinaire tu l'appellerais « impoli, arrogant, présomptueux ». Sincèrement, chère oie, le ton de ta vie d'oie ordinaire ne me plaît pas beaucoup; il consiste à se suivre l'une l'autre en clochant des pieds, et quand l'une pousse des cris, à pousser des cris en chœur. Un troupeau d'oies appelle arrogant quiconque lui barre la route.

« Sur les passages que tu apportes comme arguments contre moi, une méchante compagne t'en a fait accroire. Je ne dis pas que j'écris d'une manière incompréhensible pour ceux qui ne comprennent pas; ce sont là seulement des propos d'oie et il n'y a qu'à des oies qu'on puisse faire accroire pareille chose; je dis que je ne puis rien écrire de compréhensible dans la voie de la spéculation pour ceux qui n'ont pas compris mon ouvrage sur le *Concept de la Théorie de la Science*. Fais-toi expliquer par quelqu'un où est la différence.

« Tu as fait vraiment une belle trouvaille en criant à la contrefaçon de Kant! Malheureusement tu m'y mêles et il n'y avait au monde d'autre créature qu'une oie qui pût m'y mêler.

« Les oies ont jadis sauvé le Capitole; pourquoi maintenant ne pourraient-elles pas sauver la liberté et l'autonomie de la pensée? Et ainsi les plumes pourraient te repousser à toutes les places dénudées et guérir tes ailes pendantes, et moi-même je veux envoyer pour toi à M. Sommer un setier de grain[1]. »

1. Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3. c. *Annalen des philosophischen Tons*, note des pages 480-481.

L'histoire ne dit pas si Sommer reçut le setier, mais elle nous apprend comment il se vengea, en publiant à sa librairie, dans l'*Almanach des amis de la plaisanterie et de la satire* publié par Falk (en 1797), avec le privilège de la cour de Saxe, un pamphlet en vers contre les Kantiens, sous ce titre : l'*Histoire charmante des singes, du gros homme et d'un puissant dragon, comme aussi du grand philosophe appelé Wolf et de son enterrement, idem d'un nommé Emmanuel Kant, à l'usage des bons jeunes gens, pour chanter en commun sur l'air : il est certainement temps* [1].

III. *LES ATTAQUES DE FR. NICOLAÏ.*

Après Schmid d'Iéna, après Sommer de Leipzig, Nicolaï de Berlin vint à la rescousse, et, dans le onzième tome de sa *Description d'un voyage à travers l'Allemagne et la Suisse*, paru en 1796, il n'hésita pas, à son tour, avec la franchise dont il se vantait, à dire publiquement à Fichte « quelques vérités désagréables ». Il commençait par rendre hommage au « célèbre Kant, un des philosophes les plus pénétrants d'Allemagne, un des hommes les plus dignes de respect, à son sens », mais c'était pour mieux l'opposer « aux perroquets sans cervelle » qui le répétaient [2], à ces philosophes du jour qui, pour être à la mode, croyaient bienséant de ramener toutes les connaissances humaines à des propositions *purement formelles, inconditionnées*, posées par elles-mêmes [3], ou bien se demandaient s'il fallait compter exactement douze catégories, pas une de plus, pas une de moins, combien de variétés de Moi il y avait, et quel était leur rapport au Non-Moi [4]; comment les propositions purement *a priori* pouvaient s'appliquer à l'expérience, seule réelle [5], et quel intermédiaire trouver entre le monde sensible et le monde intelligible [6], sans doute le Moi humain avec la dualité qu'il enfermait, le Moi à la fois transcendantal et empirique, le Moi qui avait alors quelque chose de la nature des diables de Milton; séparés les uns des autres par les anges, ils finissaient bientôt par se rejoindre [7].

Sans la moindre connaissance du monde réel, rejetant d'ordinaire

1. Noack, *Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Zweites Buch, 6, p. 297. *Die anmuthige Historia von den Affen, dem dicken Manne und einem gewaltigen Drachen, wie auch von dem grossen Philosophus, genannt Wolf, und dessen Begräbniss; item von Einem genannt Immanuel Kant, zum gemeinsamen Nutz der lieben Jugend, zu singen in der Melodey : « es ist gewisslich an der Zeit. ».*

2. Fr. Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781.* Elfter Bd. Berlin und Stettin, 1796, Zwölfter Abschnitt, *Aufenthalt in Tübingen*, VI, *Ueber das Journal der Horen*, p. 182.

3. *Ibid.*, p. 186. — 4. *Ibid.*, p. 191. — 5. *Ibid.*, p. 203. — 6. *Ibid.*, p. 203-204. — 7. *Ibid.*, p. 204.

avec mépris toutes les connaissances qu'on acquiert par le commerce des hommes et par l'épreuve de l'expérience qu'ils croient rabaisser en lui donnant le nom d'empirisme, tous ces philosophâtres critiques distribuent, avec une orgueilleuse suffisance, leurs chimères comme des lois universellement valables et ayant en elles-mêmes leur fondement, pareils à ces charlatans qui guérissent toutes les blessures avec le même emplâtre et — un mauvais emplâtre[1].

Nicolaï ajoutait : « Non, jamais encore une nation n'a eu assemblée de philosophes à l'esprit biscornu ressemblant à celle qu'offre l'Allemagne, depuis un ou deux ans »; et il se proposait de faire connaître à ses lecteurs les meilleurs et les plus récents de cette légion d'esprits biscornus qui s'imaginent, en jouant sur les mots de transcendantal et de formel, mettre le monde allemand, le monde sensible, sur un meilleur pied. Aucune nation, affirmait-il, ne peut exposer une telle galerie de portraits graves, si pleinement ridicules. Tous, dans le sentiment de leur importance, avec les yeux fixes, leur front ridé[2]...! Il passait alors en revue ces figures et, dans sa galerie, il accordait à Fichte la place d'honneur[3].

« Fichte, par exemple, déclarait-il, permet à une partie du genre humain d'avoir une révélation, mais à cette partie seulement, et, à cet effet, il l'a laissée tomber si bas que la loi morale de Kant se refuse à résider en elle[4]. »

Il disait encore : « Le professeur Fichte, dont on a déjà célébré les louanges, a, dans un savant ouvrage, et grâce à un sorite long d'une aune, si bien fondé le gouvernement des États sur un contrat *a priori*, que, dans l'enchaînement des conclusions de sa raison pure, il a découvert cette vérité nouvelle, suprême et indiscutable bienfait pour le genre humain, à savoir que tout contrat doit être rompu, si l'une des parties contractantes change d'opinion. C'est le point de vue auquel il a envisagé purement *a priori* la Révolution française, et démontré, toujours purement *a priori*, qu'il ne fallait pas l'envisager autrement. Il a établi qu'absolument aucun homme d'affaires, qu'absolument personne de ceux qui vivent dans le misérable monde *empirique*, qui servent un prince ou une République ne peut porter un jugement sur la Révolution parce qu'un pareil homme est un homme de parti, mais que seul le peut un philosophe

1. Fr. Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*. Elfter Bd., 1796, Zwölfter Abschnitt. *Aufenthalt in Tübingen*, VI, *Ueber das Journal der Horen*, p. 206.

2. *Ibid.*, p. 207. — 3. Les autres étaient Schaumann, Niethammer, Heidenreich, Roth. — 4. *Ibid.*, p. 208.

spéculatif, parce qu'il fait de la philosophie pure, et par suite, doit nécessairement être impartial. Ce droit de la philosophie formelle à la surveillance de tous les gouvernements et de toutes les révolutions empiriques est aussi l'objet d'une déduction *a priori* irréfutable. Car ledit professeur Fichte, partant du Non-Moi et de cette pénétrante remarque : « qu'il est faux que le Moi pur soit un pro-« duit du Non-Moi, que l'homme ne se borne pas à être, mais qu'il « a tel ou tel caractère et que le Moi empirique doit se régler sur « ce qu'on peut donner pour sa règle éternelle », nous a fait enfin connaître la destination d'un savant; d'un savant, c'est-à-dire d'un philosophe transcendantal comme le professeur Fichte, toute la science empirique réunie, ayant, on le sait, peu de valeur. Sur la destination, l'essence, la dignité du savant, il a apporté à de jeunes étudiants, probablement pour les habituer à la modestie, ce concept hautement transcendantal : le savant, de par sa fonction, a la surveillance suprême du progrès réel du genre humain, il doit continuellement le servir; le savant n'est pas seulement le professeur et l'éducateur du genre humain mais aussi l'homme le plus parfait et le plus véridique; les étudiants, en particulier ceux auxquels Fichte fait ces conférences, ont pour perspective immédiate de parvenir à cette surveillance suprême du genre humain, et, s'ils suivent docilement les leçons de Fichte, il leur faudra bien sentir qu'ils deviennent petit à petit les plus parfaits et les plus véridiques des hommes. Comme d'ailleurs Fichte en est précisément à découvrir la *Science de la Science* qui doit le mettre à coup sûr en état de *diriger l'esprit de son temps, pourvu que son temps s'en remette à sa haute surveillance;* comme il a préalablement déduit impérativement que les gouvernements et les autorités sont nécessaires d'une manière seulement temporaire, et devront disparaître complètement dès que tous les hommes obéiront à l'impératif catégorique; comme, d'après cette déduction, le but de tout gouvernement est de rendre le gouvernement superflu, il est vraiment étonnant que tous les rois et les princes n'aient pas encore voulu déposer leurs sceptres aux pieds dudit professeur, le plus grand de tous les savants[1], c'est du moins lui qui le dit. Ne se fait-il pas comparer, en effet, par son éditeur à Euclide, — comme si son éditeur savait rien d'Euclide, comme si l'éloge d'un éditeur n'était pas un éloge de soi

1. Fr. Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*. Elfter Bd., 1796, Zwölfter Abschnitt, *Aufenthalt in Tübingen*, VI, *Ueber das Journal der Horen*, p. 223-226.

fait par soi-même, — et n'annonce-t-il pas, en effet, sa résolution d'être l'Euclide de la philosophie?

« .... Malheureusement, hors quelques cabinets d'études et quelques chaires, le monde entier est si enfoncé dans le sensible et dans l'empirique qu'avant cet heureux moment, dont Fichte nous annonce la venue, ledit professeur, en vertu d'une maxime universelle que tous les êtres pensants, savants et hommes, parfaits ou non, sont tenus de suivre dans leur conduite, aura le temps encore, on l'espère, de déduire *a priori* de l'impératif catégorique les approvisionnements des armées, en ce moment si nécessaires, les négociations diplomatiques sur la paix universelle, les indemnités à la charge des parties belligérantes, comme aussi les questions relatives aux conditions de la prochaine élection impériale qui — Dieu le veuille — ne deviendra nécessaire que bien plus tard, au siècle prochain, quand le professeur Fichte sera mort et oublié depuis longtemps[1]. »

IV. *LES OBJECTIONS DE BENJAMIN ERHARD.*

Plus sérieuses que les railleries de Nicolaï étaient les objections de Benjamin Erhard, l'ami des Reinhold, des Niethammer, des Baggesen, des Varnhagen, de son métier médecin à Nuremberg, mais philosophe à ses heures et philosophe de race, assez pour avoir mérité de Kant cet éloge : « parmi toutes les personnes que jusqu'ici j'ai appris à connaître de près, vous êtes celle dont j'ai le plus souhaité le commerce journalier[2] ». Benjamin Erhard répétait

1. Fr. Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781.* Elfter Bd., 1796, Zwölfter Abschnitt, *Aufenthalt in Tübingen,* VI, *Ueber das Journal der Horen,* p. 227-29.

2. K. A. Varnhagen, *Denkwürdigkeiten,* zweite Auflage, Leipzig, F. A. Brockhaus 1843, Vierter Bd. Erster Theil, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard. Johann Benjamin Erhard's eigene Lebensbeschreibung,* p. 580. On trouvera dans ces Mémorables de Erhard que Varnhagen considère comme un devoir de piété (*Ibid.*, Vorrede, p. 535) de recueillir des renseignements biographiques, en particulier sur la culture philosophique d'Erhard, sur ses rapports avec Kant et Reinhold. Les extraits sont dédiés par Varnhagen à Hegel, Berlin, 20 janv. 1829 (*Ibid.*, p. 533-534). Voir aussi K. A. Varnhagen von Ense, *Ausgewählte Schriften*, XV. Bd. Zweite Abth., Biographische Denkmale, Neunter Theil, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard,* dritte Auflage, 1874. On y trouvera, outre son autobiographie un sommaire des œuvres d'Erhard (p. 64), des extraits de sa correspondance relative à la philosophie kantienne (II, p. 111-182), une lettre à Novalis (n° 140, p. 307, 1791), trois lettres à Reinhold (n°s 141, 142, 143, p. 308-312 de mai, juin 1791); un petit mémoire sur les derniers résultats de la pensée humaine (Aufsätze vom Jahre 1796, I. *Letzte Resultate des menschlichen Denkens,* p. 184-187, II. *Dogmatik und Mystik,* 187-190, III. *Ausbildung des Menschengeschlechts,* 190-193, IV. *Ideal eines Bundes zur Erziehung des Menschengeschlechts,* p. 193-195. V. *Prüfung und Lenkung menschlicher Kräfte, sich diesem zu nähern* p. 195-198.

volontiers que « la philosophie de Fichte ne valait pas la peine de se casser la tête sur elle[1]... », « qu'elle se présentait à lui comme la suprême erreur de la raison qui méconnaît ses limites[2] ».

Ce qu'il reprochait à cette philosophie le voici : elle se fondait tout entière sur l'affirmation que, prise logiquement, la négation était opposée au Réel, ce qui n'était pas vrai.

Le Non-Moi, comme négation du Moi, n'est pas opposé véritablement au Moi, car la négation pure et simple d'une chose n'est point par cela même son opposé ; on peut aussi la considérer comme le minimum de cette chose, par exemple, le non-mouvement, le repos, est si peu opposé au mouvement que c'est bien plutôt pour le mouvement une nécessité d'en partir. Erhard reprochait à ces messieurs les philosophes de se soucier trop peu du concept de positif et de négatif et, en ce qui concernait Fichte, par exemple, de le transformer en assertion et en négation[3].

A quoi Reinhold lui répliquait : « l'auteur vous répondrait que son Non-Moi existe en vertu d'un acte absolu de position, de la même manière et dans la même mesure où existe le Moi lui-même, que tout ce qu'il est, il l'est en vertu de l'acte absolu de position, que l'acte (Thathandlung) de la position absolue n'est pas une *pensée*, mais est supposé par toute pensée, le Moi et le Non-Moi, en ce sens absolu, rendant seuls possible toute pensée, la pensée logique aussi bien que la pensée réelle, et étant l'inconcevable (das unbegreifliche), fondement de tout ce qui est concevable[4] ».

Mais s'il en était ainsi, si vraiment, à la base de la *Théorie de la Science*, il n'y avait qu'un acte de liberté, de création absolue, Fichte, au dire d'Erhard, ne pouvait être réfuté que par une critique de la volonté ; et, comme ce que la volonté peut faire est chose toute personnelle, chose qui se présente seulement à la conscience de chacun de nous, il n'y avait point, à proprement parler, de critique de la volonté car on ne peut décider de ce que je puis vouloir, et seul je le sais ; il n'y avait point de critique de la volonté, mais seulement une dynamique de la volonté déterminant ce que je puis réaliser — et pas même encore, car très souvent la fantaisie (Phantasie), l'imagination vient compléter cette dynamique, et il

1. K. A. Varnhagen von Ense, *Ausgewählte Schriften*, dritte vermehrte Auflage, Leipzig, Brockhaus, 1874, XVI. Bd. Zweite Abtheilung, Biographische Denkmale, Zehnter Theil, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard*, II, 195. An Reinhold, Nürnberg, d. 22. April 1796, p. 110.
2. *Ibid.*, 197, An Niethammer, Nürnberg, d. 16. Juni 1796, p. 115.
3. *Ibid.*, 195, An Reinhold, d. 22. April 1796, p. 110.
4. *Ibid.*, 196, Von Reinhold, Kiel, d. 1. Juni 1796, p. 112.

faut renoncer à tout espoir de convaincre par des principes tirés de la dynamique de la volonté, un homme qui ne veut pas se laisser convaincre; on peut lui détraquer la cervelle, on ne peut pas le réfuter[1]. En présence d'une pareille philosophie quel parti prendre? Erhard, pour sa part, proposait celui-ci :

« Dès que j'aurai du loisir, déclarait-il, je traiterai la philosophie du Moi comme un problème psychologique; je montrerai qu'elle provient uniquement de l'idéal de la *philosophie, comme art*, qu'elle est personnelle à chaque homme et que seule la *Critique* peut préserver de la prendre pour une *philosophie comme science*. La Critique montre que son principe appartient au jugement téléologique; de là cette conclusion : le but de l'univers, c'est d'être une matière pour la connaissance et pour l'action humaine; ou bien tout est *pour nous* tel qu'il serait produit *par* nous si notre esprit pouvait achever sa réalisation infinie[2]. »

D. *FICHTE ET LE KANTISME. — LES DEUX INTRODUCTIONS A LA THÉORIE DE LA SCIENCE*

On verra tout à l'heure que Fichte, mis au courant des critiques d'Erhard, sans doute par ses correspondants mêmes (Niethammer, Reinhold), estima suffisamment leur auteur pour ne point les ignorer et pour y répondre, au moins par voie d'allusion[3], dans sa *seconde Introduction à la Théorie de la Science*.

Mais la plus grave objection à la *Théorie de la Science* vint de Kant en personne. Kant disait ouvertement à qui voulait l'entendre que le système de Fichte était tout à fait différent du sien. Forberg le déclare expressément : « Fichte, écrit-il, affirme, répète que son système n'est rien d'autre que celui de Kant. Cependant je tiens des meilleures sources, et je puis assurer, que le fondateur de la *Critique* lui-même est d'un autre avis[4] ».

A une accusation de cette portée il ne s'agissait plus de répondre par une fin de non-recevoir comme à Schmid ou par des plaisanteries comme à Bohn. Il fallait une justification, d'autant plus que

1. K. A. Varnhagen von Ense, *Ausgewählte Schriften*, XVI. Bd. Zweite Abtheilung, Biographische Denkmale, Zehnter Theil, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard*, II. 195. An Niethammer, Nürnberg, d. 16. Juni 1796, p. 116.

2. *Ibid.*, 202, An Niethammer, Nürnberg, d. 31. Jan. 1797, p. 125.

3. Il ne pouvait répondre directement, puisque les objections d'Erhard n'avaient pas été publiques, qu'elles avaient été seulement formulées dans une correspondance privée, une correspondance qui n'était pas adressée à Fichte et dont ce dernier n'avait pu avoir communication qu'à titre confidentiel.

4. Forberg, *Fragmente aus meinen Papieren. Fragmente aus Briefen*, 9, Im Februar 1795, p. 77.

celui qui passait jusqu'alors pour le commentateur attitré de la *Théorie de la Science*, Schelling, semblait vérifier le jugement de Kant, en s'efforçant de restaurer, sous l'égide de la *Théorie de la Science*, un nouveau dogmatisme, et de réhabiliter, contre la *Critique*, l'intuition intellectuelle, sans que Fichte l'eût encore désavoué.

Il est, en effet, remarquable de voir s'affirmer chez Schelling, dès son premier ouvrage, *le Moi, comme principe de la philosophie* ou l'*Inconditionné dans le savoir humain*, en dépit de toutes les ressemblances apparentes avec la *Théorie de la Science*, une véritable originalité de pensée qui l'entraînait sans doute possible hors du chemin de la *Critique*.

L'espoir et le dessein qui formulent les derniers mots de sa préface, c'est de « donner la réalité à l'idée de constituer un pendant à l'*Éthique* de Spinoza[1] »; et Schelling s'y vante d'avoir trouvé le principe dont Spinoza pourrait dire : « il est la lumière qui se révèle elle-même et qui révèle l'obscurité[2] ». Cette restauration du Spinozisme, comment Schelling l'opère-t-il ? Sans doute le point de vue adopté par Spinoza est maintenant dépassé; c'est celui de « l'objet absolu »; on pourrait l'appeler le pur dogmatisme; la *Critique* l'a définitivement ruiné, en montrant qu'il est impossible de concevoir l'objet en dehors de toute relation avec le sujet[3]. Peut-on du moins se tenir comme le prétend Reinhold, à la relation : sujet-objet, au point de vue de la conscience ou de la représentation? Pas davantage; ce système qui fait du moi empiriquement conditionné le principe premier de la philosophie, et qui n'est ni un dogmatisme ni un criticisme, enferme une contradiction : le sujet et l'objet s'opposent, loin d'être une seule et même chose[4]. Le seul point de vue possible est celui qui considère le Sujet comme un absolu, et qui, à la Chose du dogmatisme oppose l'Esprit, le Moi dans sa liberté, dans sa productivité infinie. Le Sujet se posant soi-même, dans son entière indépendance, et posant tout par soi et en soi, telle est la vérité philosophique, et c'est, au fond, si on sait la comprendre et l'interpréter, la grande découverte du Criticisme[5].

Transporter à ce Sujet absolu les attributs que Spinoza avait affirmés de la substance[6]; faire de l'intuition intellectuelle l'organe de la connaissance d'un tel Sujet[7]; poser par là même ce Sujet

1. Schelling, *S. W.*, I. Bd. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795, Vorrede, p. 159.

2. *Ibid.*, p. 155. — 3. *Ibid.*, § 2, p. 164-166; § 4, p. 170-172. — 4. *Ibid.*, § 5, p. 172-176. — 5. *Ibid.*, § 3, p. 166-170; § 6, p. 176-177; § 7, p. 177-179. — 6. *Ibid.*, § 9, p. 182-184; § 10, p. 186-191; § 11-12, p. 192-194. — 7. *Ibid.*, § 8, p. 179-182.

absolu, non à titre d'idéal infini, en somme inaccessible, mais comme la réalité même [1]; substituer à la relativité de la Morale, à la poursuite de la liberté, la considération de l'éternité, la possession de la liberté [2]; affirmer que le centre de perspective de la philosophie n'est pas le devoir, mais l'Être absolu, telles sont les thèses essentielles que Schelling soutient déjà dans cet ouvrage et on ne peut méconnaître qu'elles diffèrent profondément de celles de la *Critique* et de la *Théorie de la Science*. Schelling n'avait-il pas dès lors lui-même conscience de son originalité? Chose digne de remarque, il avait parlé non en disciple de Fichte, mais en son nom personnel, quoiqu'il ne fît pas mystère d'emprunter à Fichte ses formules et, semblait-il, jusqu'à ses principes mêmes.

Poursuivant son œuvre, Schelling, en 1795, publiait ses *Lettres philosophiques sur le Dogmatisme et le Criticisme*; mais on n'y trouvait pas davantage l'aveu qu'il fût l'interprète de Fichte. Était-ce vraiment par peur de le mal comprendre et de lui attribuer des erreurs qui n'étaient pas siennes? ou plutôt cette prudence n'était-elle pas déjà l'obscur sentiment d'une divergence qui allait s'accentuer sans cesse?

C'est toujours l'idée d'une restauration du Spinozisme qui est, en effet, le thème essentiel de ces *Lettres*. Il s'agit, pour Schelling, de démontrer que le Criticisme, au fond, a le même objet et poursuit la même tâche que le Dogmatisme. L'objet commun du Criticisme et du Dogmatisme c'est la recherche de l'Un-absolu, de l'Identité du sujet et de l'objet, comme principe créateur du savoir tout entier. A ceux des interprètes du Kantisme qui ont cru au divorce de la Raison théorique et de la Raison pratique, qui ont prétendu restaurer, au nom du devoir et de la moralité, un Absolu que reniait, au fond, la Raison théorique, à ces interprètes qui trahissaient la pensée profonde de Kant en brisant l'unité de la Raison [3], Schelling n'hésitait pas à répéter : « Bon Dieu, préserve-nous de nos amis, car de nos adversaires nous nous en chargeons [4]. »

Que l'Unité absolue soit à la fois la fin et le principe du Criticisme comme du Dogmatisme, on n'en peut pas douter, si l'on entend bien la *Critique*. L'idée de la thèse absolue (du Jugement infini), l'affirmation de l'Unité pure, du Sujet, comme fondement dernier

1. Schelling, *S. W.*, I. Bd. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795, Vorrede, § 15, p. 208.
2. *Ibid.*, § 14 et Anmerkung, p. 195-202.
3. Schelling, *S. W.*, I. Bd. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Erster Brief, p. 286-289.
4. *Ibid.*, p. 289-290.

de toute synthèse, est essentielle à la doctrine de Kant. Quand il soulève la question de la possibilité des jugements synthétiques, ce qui le préoccupe, au fond, c'est de savoir comment est possible le passage de l'Absolu à son opposé, au multiple et au relatif, comment est possible la détermination du monde de l'expérience, du phénomène, par l'Absolu [1]. Mais, ainsi précisé, le problème n'est plus pour Kant de l'ordre théorique, c'est un problème pratique. D'une part notre refus de nous en tenir au monde phénoménal vient de l'exigence de notre conscience morale qui oppose le devoir à l'être, d'autre part cette détermination du relatif par l'Absolu que requiert la moralité ne s'effectue point par une opération de l'intelligence, elle est l'acte et l'œuvre propres de la liberté [2].

Entendu de cette manière — et c'est de cette manière qu'il faut l'entendre — le Criticisme ne contredit pas le Dogmatisme, mais il l'enveloppe bien plutôt, comme il enveloppe tous les systèmes, car il est l'Idée même de tout système, l'Idée de la science de la science [3].

Et, au fond, si l'on y prend garde, c'est, en effet, le même problème que s'est posé le dogmatisme de Spinoza, et c'est la même solution qu'il apporte. Le même problème ; car, pour lui aussi, il s'agit, afin d'obtenir l'unité du savoir, d'opérer le passage de l'infini au fini; ce passage est un abîme qui ne peut être comblé, tant qu'on demeure au point de vue de la pure connaissance, au point de vue de la métaphysique; pour lui aussi, enfin, la solution du problème se trouve dans la substitution du point de vue pratique au point de vue théorique; c'est une exigence de la conscience morale que l'unité de la connaissance soit réalisée, en dépit de son apparente contradiction, et c'est l'œuvre de la morale de la réaliser, non pas sans doute en cherchant un impossible passage de l'infini au fini, mais en suivant la marche inverse, l'ascension du fini à l'infini, en opérant l'union de l'être relatif avec l'Absolu qui est son principe. Le fait, théoriquement incompréhensible, de l'identification de l'infini et du fini, se trouve ainsi pratiquement réalisé [4].

Cependant cette ressemblance n'est-elle pas tout illusoire du moment où le Dogmatisme conçoit (c'est là son trait caractéristique) l'Absolu comme *objet*, alors que le Criticisme a définitivement établi

1. Schelling, *S. W.*, I. Bd, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* Dritter Brief, p. 294.
2. *Ibid.*, Vierter Brief, p. 299, Sechster Brief, p. 307-311. — 3. *Ibid.*, Fünfter Brief. p. 304-305. — 4. *Ibid.*, Siebenter Brief, p. 314-315.

la suprématie du Sujet sur l'Objet? Mais, ici encore, les deux systèmes sont moins loin l'un de l'autre qu'on ne le suppose. D'abord, si l'on s'en tient à la lettre du Kantisme, qui ne voit le refuge que peut trouver le Dogmatisme dans la théorie de la *Chose en soi?* N'est-ce point là ce pur intelligible, cet Absolu qui échappe précisément aux prises de notre intelligence[1]?

Mais examinons maintenant l'Absolu tel que le détermine le dogmatisme de Spinoza. Il semble que ce qui le caractérise ce sont précisément les déterminations essentielles du Sujet, l'intuition intellectuelle et la liberté[2]; la Vie absolue c'est, au fond, pour Spinoza la vie de l'esprit, la vie purement intellectuelle; Spinoza objective en somme le Moi pur par un procédé habituel aux mystiques[3]; le Moi et l'Absolu, l'Absolu et le Moi ne font qu'un. Et son réalisme aboutit, en somme, au plus intransigeant Idéalisme.

Pourtant, entre le Dogmatisme et le Criticisme il semble qu'il demeure, en fin de compte, une dernière opposition, cette fois insurmontable. Le Dogmatisme affirme le repos dans l'éternité de l'Être, la possession de l'Absolu dans l'intuition intellectuelle; la formule qui pourrait alors servir de conclusion à toute l'*Éthique*, c'est cette proposition : la béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais bien la vertu même[4]. Dans cet état de félicité suprême, qui est aussi l'état de liberté absolue[5], plus d'opposition, et plus de lutte, pas même la noble lutte de la moralité; car la moralité n'est pas le but suprême, elle est seulement l'effort pour conquérir le but, la liberté; elle n'est qu'une approximation de l'Absolu, non l'Absolu même, et l'opposition qui en fait toute la réalité, l'opposition entre la sensibilité et la Raison, a disparu en même temps que disparaît l'opposition du bonheur et de la vertu[6].

Mais cette opposition n'est-elle pas une des thèses essentielles du Criticisme? Le dualisme, pour nous irréductible, du sensible et de l'intelligible n'en constitue-t-il pas l'originalité? Si le devoir exprime l'Absolu dans nos consciences, n'est-ce pas précisément parce que la Raison que nous sommes n'a pas l'intuition intellectuelle de l'Absolu, qu'elle ne peut concevoir la liberté pure, la causalité intelligible qu'à titre d'idéal inaccessible, de Devoir-être; l'effort moral, la lutte de la Raison contre la nature étant notre condition humaine.

1. Schelling, *S. W.*, I. Bd. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Fünfter Brief, p. 302-303.
2. *Ibid.*, Achter Brief, p. 317-318. — 3. *Ibid.*, Achter Brief, p. 319-321. — 4. *Ibid.*, p. 322. — 5. *Ibid.*, p. 324. — 6. *Ibid.*, Neunter Brief, p. 328.

Ce divorce du bonheur et de la vertu n'est cependant pas le dernier mot de la *Critique*, et quiconque en saisit le véritable esprit, comprend que le dualisme n'est pas définitif.

Elle exige explicitement, au point de vue pratique, l'accord du bonheur et de la vertu, l'identification du sensible et de l'intelligible; et la *Critique du jugement* fait entrevoir comment peut s'accomplir, dans l'intuition intellectuelle qui nous manque, avec la production intelligible, l'unification de l'objet et du sujet, du mécanisme et de la finalité [1].

Ainsi le Criticisme comme le Dogmatisme, aboutit dans l'Absolu à l'Identité [2]. Sans doute les deux systèmes y parviennent par des voies inverses. L'un posait immédiatement le sujet dans son identité et médiatement l'union de l'objet avec lui, l'autre immédiatement l'objet dans son identité absolue et médiatement l'union du sujet avec lui [3]; mais que l'objet soit identifié au sujet ou le sujet à l'objet, dès qu'ils deviennent identiques l'un à l'autre, dès que, dans leur pureté, ils se confondent en une même unité, il n'y a plus opposition entre le Dogmatisme parfait et le Criticisme achevé [4]; l'Idéalisme et le Réalisme, dans leur forme pure, ne se distinguent pas l'un de l'autre : ils se confondent [5].

Établir cette identité du réel et de l'idéal, telle est la tâche que Schelling s'assigne dès maintenant. L'année même où il publie ses *Lettres philosophiques sur le Dogmatisme et le Criticisme*, il affirme, dans sa *Nouvelle déduction du Droit naturel*, l'identité « entre l'Être absolu qui est la base de toute existence, qui se manifeste dans toute existence et le Moi un et immuable, le Moi absolu qui est au fond de nous-mêmes [6] ». Il pose la liberté pure, le sujet inconditionné, non plus comme un Idéal à réaliser, mais comme existant effectivement et efficacement dans le monde; il soutient que « la causalité de la liberté se révèle nécessairement par une causalité physique et que cette révélation est ce qu'on appelle la Vie », il constate par suite l'identité foncière, en dépit des apparences, de l'hétéronomie et de l'autonomie, de la nature et de liberté [7]; le monde est réellement pour lui l'œuvre de l'esprit; et, dans ses *Études explicatives sur l'Idéalisme de la Théorie de la Science* il insiste sur ces considérations. Il montre ce qu'il y a d'intenable dans la position de ces

1. Schelling, *S. W.*, I. Bd. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Vierter Brief, p. 296-299. — 2. *Ibid.*, Neunter Brief, p. 327. — 3. *Ibid.*, p. 328. — 4. *Ibid.*, p. 329. — 5. *Ibid.*, p. 330 et Fünfter Brief, p. 302.

6. *Ibid.*, *Neue Deduction des Naturrechts*, I, § 2, p. 247. — 7. *Ibid.*, §§ 7 et 8, p. 248-249.

disciples de Kant — est-ce vraiment disciples, qu'on doit dire ou faux disciples? — qui séparent radicalement de sa forme la matière de la connaissance, et prêtent encore au maître la conception d'un « abîme entre l'entendement et la sensibilité[1] ». Il montre que pareille hypothèse supprime la possibilité de la connaissance, laquelle exige, au fond, l'identité de l'objet et du sujet, de la chose et de l'esprit; et il expose, à la suite de la *Théorie de la Science*, le mécanisme de la production inconsciente des objets par l'imagination, l'imagination étant la faculté de l'esprit où se rencontrent et se concilient à la fois cette infinité qui est son essence même et la finitude, la détermination qu'exige la réflexion sur soi; grâce à l'opération de l'imagination, la production et la reproduction incessamment renouvelées des objets expriment, sans jamais s'épuiser ni l'épuiser, l'infinité de la création spirituelle; et de cette opération sort la Nature même[2]. Ce n'est pas, comme d'aucuns le croient, l'esprit qui naît de la matière, mais bien la matière qui est née de l'esprit[3].

Cette construction de la Nature, dans le détail de laquelle nous ne pouvons entrer ici, nous révèle, en définitive, le progrès même de l'esprit à travers la série de ses intuitions et de ses productions[4]. Au terme de ce progrès et par la connaissance de la Nature, l'esprit arrive à la conscience de lui-même, et il découvre, dans l'action absolue, son essence véritable, le vouloir[5]; le vouloir, supérieur et antérieur à toute loi[6], le vouloir absolu qui est le point de coïncidence du réel et de l'idéal, « l'identité en nous du théorique et du pratique[7] ».

Ainsi s'affirme très nettement, dès ces premiers ouvrages, la position originale de Schelling. Il s'efforce de restaurer l'ontologisme à travers la *Critique*; il affirme la réalité d'une intuition intellectuelle, comme organe de la connaissance de l'Absolu; et, par cela même qu'il atteint directement l'Absolu, l'Être dans l'identité du Sujet de l'Objet, il institue le monisme contre le dualisme de la *Critique* où l'Absolu n'est que l'Idéal, d'ailleurs inaccessible, de la conscience, le but infini du devoir.

Cependant, dans l'établissement même de son propre point de vue, Schelling, loin de se poser en adversaire de la *Critique*, s'efforce d'y trouver les éléments de son système; il soutient que la

1. Schelling, *S. W.*, I. B. *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, p. 359.

2. *Ibid.*. I, p. 360, II, p. 363-374, III, p. 375-395. — 3. *Ibid.*, II, p. 373-374. — 4. *Ibid.*, III, p. 382-383. — 5. *Ibid.*, p. 394-397. — 6. *Ibid.*, p. 440. — 7. *Ibid.*, p. 413-414.

doctrine de l'Identité est au fond celle de Kant[1] et il est remarquable qu'il présente, cette fois, nettement ses idées comme *une explication de l'Idéalisme de la Théorie de la Science.*

Aveu compromettant pour la *Théorie de la Science*; aveu qui justifie et la protestation de Kant et la nécessité où se trouvait maintenant Fichte de restituer, contre son dangereux ami autant que contre ses adversaires, le sens véritable, le sens critique de la *Théorie de la Science.*

Ce fut l'objet des deux *Introductions à la Théorie de la Science* que publia le *Journal philosophique*[2]. Fichte commençait par exprimer une plainte et un regret : « ses adversaires n'avaient pas encore formulé les raisons de leur blâme; ils s'étaient bornés à des plaisanteries, à des outrages, ils prétendaient qu'on éprouvait une répulsion innée pour sa doctrine, aveu vraiment naïf et de piètre importance, car il ne s'agissait pas de savoir si elle plaisait ou non, mais si elle était démontrée[3], ou encore qu'on ne la comprenait pas, aveu aussi peu intéressant, car on ne pouvait la comprendre sans l'avoir étudiée; elle était non la répétition d'une leçon déjà apprise, mais quelque chose de tout nouveau pour le siècle qui n'avait pas compris Kant, et qui, lorsque Kant n'était pas demeuré pour lui lettre morte[4], y avait lu précisément ce qui n'y était pas et ce qu'il voulait réfuter[5] ».

« L'auteur de la *Théorie de la Science*, en effet, par une connaissance rapide de la littérature philosophique qui avait suivi l'apparition des trois *Critiques* de Kant, s'était vite convaincu que le dessein chez ce grand homme de révolutionner de fond en comble l'opinion du siècle sur la philosophie et, avec elle, sur toutes les sciences, avait complètement échoué, et qu'aucun des nombreux successeurs de Kant n'avait compris ce que Kant avait exactement voulu dire. L'auteur de la *Théorie de la Science* avait cru le savoir; il avait résolu de consacrer sa vie à exposer, sous une forme d'ailleurs entièrement indépendante de celle de Kant, la grande découverte de ce penseur, et cette résolution il prenait l'engagement de ne pas y faillir[6]. »

Mais, en affirmant que son système n'était rien d'autre que celui de Kant, c'est-à-dire exprimait la même conception des choses (quoique dans sa marche il fût absolument indépendant de l'expo-

1. Schelling, *S. W.*, I. B. *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, p. 397.

2. Dans les tomes V et VI de 1797 (p. 1-47, 319-378 et 1-40). — 3. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 5, *Erste Einleitung in die W. L.*, p. 420. — 4. *Ibid.*, p. 421. — 5. *Ibid.*, p. 420. — 6. *Ibid.*, p. 419.

sition kantienne), Fichte n'entendait pas se cacher derrière l'autorité d'un grand nom ou chercher à sa doctrine un appui en dehor d'elle-même; il se bornait à dire la vérité, à faire acte de justice[1]; il ne prétendait pas d'ailleurs expliquer Kant ou se faire expliquer par Kant; ses écrits valaient par eux-mêmes, avaient leur preuve en eux-mêmes : Kant était ici tout à fait hors de cause[2].

Déterminer le sens propre de la *Théorie de la Science* tel était justement le but de Fichte dans ces *Introductions*; détermination d'autant plus nécessaire, avons-nous dit, que les commentaires du jeune Schelling, alors universellement réputé pour le disciple authentique de Fichte, risquaient d'en fausser le véritable esprit. Et il est très remarquable, en effet, que Fichte, dès cette époque, inaugure vis-à-vis de Schelling une méthode de rectification qu'il ne cessera plus d'employer; il reprend du point de vue de la *Théorie de la Science* les thèses de Schelling, pour les réfuter.

Sans doute Fichte ne nomme point Schelling, — l'heure de la brouille n'est pas venue, c'est encore l'époque des ménagements, — mais, visiblement, la tentative de restaurer l'ontologisme de Spinoza à travers la *Critique* et la *Théorie de la Science*, la substitution, dans la recherche du premier principe, de l'intuition intellectuelle, organe d'une connaissance directe et immédiate de l'Absolu, à l'exigence morale qui fait de l'Absolu l'objet du devoir et l'Idéal de la conscience, le renversement des valeurs dans le rapport de la pratique à la théorie, la Science, la Science absolue, primant la Moralité, d'autre part, la réconciliation opérée entre le Dogmatisme et le Criticisme, entre le Réalisme et l'Idéalisme, inquiétaient l'auteur de la *Théorie de la Science* et lui paraissaient singulièrement suspectes.

Dans sa première *Introduction*, Fichte reprend le problème qu'avaient traité les *Lettres philosophiques sur le Dogmatisme et le Criticisme* de Schelling, mais pour restituer à l'Idéalisme de la *Théorie de la Science* son sens primitif et montrer que, loin d'admettre une conciliation avec le réalisme du Dogmatisme, il s'y oppose définitivement et triomphalement.

Dans l'explication de l'expérience, objet même de la philosophie, on peut partir soit de la chose, soit de l'esprit; il n'y a pas de troisième terme : Réalisme ou Idéalisme, tel est le dilemme philosophique.

Partis de deux principes opposés et irréductibles, l'un ramenant

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 5, *Erste Einleitung in die W. L.*, p. 420.
2. *Ibid.*, p. 420-421.

tout à l'activité autonome de l'esprit, l'autre expliquant tout et jusqu'à l'esprit lui-même par la chose, sans point de contact par conséquent, les deux systèmes sont impénétrables l'une à l'autre, et l'un pour l'autre irréfutables.

Il faut donc choisir entre les deux, il faut opter pour la chose ou pour l'esprit. Et, dès que l'homme a pris conscience de lui-même, de son activité interne, dès que, sorti de l'inconscience primitive et de l'éparpillement dans les objets, il cesse d'être le pur miroir des phénomènes, son choix est fait; il comprend que sa destinée est de s'arracher à la nature pour devenir un esprit, une activité libre. A la base de l'Idéalisme se trouve, au fond, l'intérêt pratique suprême, la croyance en la moralité. Une fois admis d'ailleurs ce postulat de l'Idéalisme que la vie spirituelle est l'essence de l'homme, le Dogmatisme est réfuté par cela même qu'il ne peut expliquer le fait du *retour sur soi*, caractéristique de l'activité spirituelle, et qu'incapable de se réfléchir il demeure tout entier attaché à l'objet. L'Idéalisme reste ainsi la seule philosophie possible, celle qui montre dans l'existence des choses non pas une réalité étrangère à l'esprit et qui lui serait impénétrable, mais déjà une production inconsciente de l'esprit, une production que l'esprit peut connaître, parce qu'il est justement capable de se réfléchir. Maintenant l'Idéalisme peut procéder à son œuvre suivant deux méthodes. Celle de Kant d'abord; car, contrairement à l'opinion de la plupart des penseurs du temps, qui font de Kant un dogmatique, et suivant Beck, auquel revient l'honneur d'avoir seul et spontanément aperçu, au milieu de l'universelle erreur, le sens véritable de la philosophie kantienne, la *Critique* est bien un Idéalisme. Pour l'avoir dit, Beck mérite le respect de Fichte, ayant fait à ce siècle le cadeau le plus précieux, et son système étant la meilleure préparation à la *Théorie de la Science*[1]. Mais la méthode de Kant est insuffisante parce qu'elle

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 5. *Erste Einleitung in die W. L.*, note de la p. 444, *Philosophisches Journal*, V. Bd., p. 1-17. Il s'agit de l'ouvrage intitulé : *Analyse explicative des écrits de M. le professeur Kant publiée sur ses conseils* par Joseph Sigismond Beck (*Erläuternder Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben*), 3 vol., 1793-1796, Riga, J. F. Hartnack. Le troisième volume, paru justement en 1796, un peu avant que Fichte écrivît son *Introduction*, n'était plus, comme les deux autres, un simple commentaire du texte de la *Critique*; il portait ce sous-titre : Troisième volume qui expose *le seul point de vue possible auquel il faut juger la Philosophie Critique* (*Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss*). Beck s'efforçait de montrer que ce point de vue c'était l'Idéalisme, et que hors l'Idéalisme de la philosophie transcendantale aucune des thèses essentielles de la *Critique* n'avait de sens, qu'elles apparaîtraient toutes, au fond, stériles ou contradictoires, par exemple l'hypothèse de la *Chose en soi*, les formes de l'espace et du temps, la distinction des intuitions et des concepts, la théorie des catégories, de la possibilité de l'expérience, de l'objectivité de la connaissance, etc.

s'en tient aux données de la conscience et à la pluralité des fondements que ces données impliquent, sans remonter au principe vraiment un de l'esprit, sans expliquer ni la genèse des catégories, ni la production des objets, parce qu'elle admet encore, en raison de son dualisme, l'existence de la *Chose en soi*, se bornant par suite à affirmer l'Idéalisme, mais incapable de le démontrer, et n'ayant contre le Dogmatisme d'autres armes que la certitude d'avoir raison.

Seule la *Théorie de la Science* fournit la solution du problème, non seulement par la découverte du principe un et absolu de l'esprit, mais par la marche méthodique qui, on l'a vu, dans la mesure où elle est rigoureuse, prétend arriver à reconstruire *a priori*, idéalement, l'expérience, et par là même à la rendre entièrement intelligible, comme le géomètre construit idéalement des figures qui répondent aux déterminations réelles de l'espace. Et cette correspondance entre la construction idéale et la réalité *a posteriori*, la réalité de l'expérience — en dehors de toute communication entre elles, est le triomphe même de l'Idéalisme [1].

Cette justification de la *Théorie de la Science* Fichte l'avait donnée pour fournir des éclaircissements à ceux qui, doués du sens de la vérité, avaient le zèle de la Science et des libres recherches. Avec ceux auxquels un trop long esclavage spirituel avait fait perdre aussi bien le sentiment d'une conviction personnelle que la croyance aux convictions d'autrui, avec ceux pour qui c'est folie de chercher par soi-même la vérité, avec ceux qui, dans les sciences, n'aperçoivent rien d'autre qu'un gagne-pain plus commode, et que chaque progrès de la Science effraie comme imposant un labeur nouveau, Fichte n'avait rien de commun ; il souffrirait d'être compris par eux. Jusqu'à présent d'ailleurs son vœu avait été exaucé ; et, pour l'avenir, il espérait, par ce discours, leur avoir si bien brouillé la cervelle, qu'à dater de ce jour ils ne verraient plus dans les mots que des lettres et que leur rage contenue déchirerait en petits morceaux ce qui leur tenait lieu d'esprit [2].

Mais Fichte ne s'en tint pas à cette première *Introduction*. Devant le danger plus que jamais menaçant du Dogmatisme en apparence ruiné par la *Critique*, mais qui, sous une forme nouvelle, semblait renaître maintenant de ces cendres, il crut devoir rappeler la différence de méthode entre la *Théorie de la Science* et les systèmes de philosophie antérieure (la *Critique* exceptée) ; il crut devoir donner

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 5. *Erste Einleitung in die W. L.*, p. 422-449.
2. *Ibid.*, Vorerinnerung, p. 421-422.

un avertissement à « ces faiseurs de système qui partent d'un concept, sans souci de savoir où ils l'ont pris ni comment ils l'ont composé, qui l'analysent, le combinent avec d'autres dont l'origine leur est aussi indifférente, et qui de leur raisonnement font leur philosophie, réduisant toute la philosophie à leur propre pensée[1] ».

C'est à eux et tout particulièrement peut-être à Erhard que Fichte songe quand il leur adresse précisément le reproche qu'Ehrard avait fait à la *Théorie de la Science*. Leur philosophie, déclare-t-il, et l'allusion est ici transparente, leur philosophie est une œuvre d'art; ce n'est pas une science; leur objet n'est rien de réel, c'est la fantaisie de leur imagination qui le crée. Toute autre est la méthode que suit la *Théorie de la Science;* elle distingue soigneusement deux ordres, l'ordre de la réflexion philosophique, l'ordre du réel; et le réel, c'est pour elle l'activité même de l'esprit dont la réflexion cherche à analyser le mécanisme; elle distingue le Moi, le sujet que considère le philosophe et les considérations mêmes du philosophe sur le Moi. La plupart des malentendus relatifs à la *Théorie de la Science* viennent de ce qu'on ne distingue pas les deux séries ou de ce qu'on confond ce qui appartient à l'une avec ce qui appartient à l'autre[2]. De là en particulier une double objection faite à la *Théorie de la Science* par ceux qui lui refusent la possibilité d'atteindre le réel, de sortir du logique[3]. D'abord celle-ci : toute pensée concerne un être, or il n'y a pas d'être auquel corresponde le Moi, principe de la *Théorie de la Science*; donc il est inconcevable, et la Science qui repose sur ce principe contradictoire est tout entière vide et vaine. Celle-ci ensuite : si la *Théorie de la Science* ne part pas de l'être, comment peut-elle tirer d'elle un être? On ne peut déduire d'un principe que ce qui y est contenu.

A cette double objection il est facile de répondre en distinguant justement l'ordre de la réflexion et l'ordre de la production. Si l'on veut qu'à la pensée ou réflexion corresponde un être extérieur à

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 6. *Zweite Einleitung in die W. L.*, 1, p. 453-454. On ne peut s'empêcher en lisant ces lignes de se souvenir que Schelling avait publié cette année-là ses *Études explicatives sur l'Idéalisme de la Théorie de la Science*, où il insistait sur le caractère à la fois idéal et réel du premier principe, sur l'unité inséparable de la Raison et de l'être, de la vérité et de la réalité; où il dénonçait comme intenable le dualisme irréductible de la matière et de la forme, où il cherchait dans l'interprétation du Kantisme et de la *Théorie de la Science*, les bases d'une nouvelle métaphysique, qui, par la construction des concepts, déduirait du Sujet absolu la Nature, vues que devaient accentuer encore les *Idées pour une philosophie de la Nature* parues la même année.

2. *Ibid.*, p. 453-455.

3. C'est précisément ce qu'Erhard avait reproché à Fichte, et l'allusion transparaît encore ici.

l'esprit, la *Critique* a montré la vanité de cette conception; mais si l'on admet que les actes par où l'esprit s'affirme ont une valeur universelle, une objectivité, alors on peut dire qu'à la série de la réflexion correspond une réalité, la réalité de la série de la production.

De même il serait sans doute absurde de vouloir faire sortir du principe de la *Théorie de la Science*, du Moi, un « être en soi » qui n'y est contenu à aucun titre et qui d'ailleurs n'existe pas; mais on peut montrer comment le développement des actes du Moi produit pour lui l'apparence d'un être extérieur; l'apparence, car si cet être existe comme tel aux yeux du Moi qui agit, la réflexion du philosophe y montre justement un produit inconscient de cette action. Le réalisme est le point de vue de la production, du Moi qu'observe le philosophe; mais l'être se résout en acte, en acte de l'esprit pour la réflexion, dont le point de vue nécessaire est l'Idéalisme[1].

Ce n'était d'ailleurs pas seulement aux objections des dogmatiques que Fichte avait à répondre, c'était aux reproches des Kantiens, de Kant lui-même, qui l'accusaient d'une part d'avoir voulu supprimer la *Chose en soi* dont la *Critique* faisait encore comme l'X d'où sortait la matière de la sensibilité, le divers primitif, d'autre part d'avoir tenté ou laissé tenter, en son nom, par Schelling, et sans le désavouer, un nouveau recours à l'intuition intellectuelle, formellement condamnée par cette même *Critique*.

Le premier reproche lui venait des Kantiens les plus orthodoxes, de Schulz, et de Reinhold en particulier qui, dans un écrit récent[2], soutenait que l'auteur de la *Théorie de la Science*, en niant, chez Kant, l'existence d'une *Chose en soi*, faisait tort non seulement à lui-même mais aux autres partisans de Kant.

Et Fichte reconnaissait sans doute qu'à la question de savoir si Kant avait vraiment cherché le fondement du contenu empirique de l'expérience dans quelque chose d'extérieur au Moi, tous les Kantiens, Beck excepté, avaient répondu par l'affirmative; mais il prétendait qu'ils entendaient mal la pensée de Kant et qu'ils lui prêtaient gratuitement l'absurdité d'un grossier dogmatisme. Cette découverte, que Kant n'admet pas de chose distincte du Moi, n'avait même rien de bien nouveau. Elle avait été proclamée, il y avait déjà dix ans, par Jacobi, dans l'Appendice à son *Dia-*

1. Fichte, *S. W.*, 1. Bd., 6. *Zweite Einleitung in die W. L.*, 7, p. 493-498.
2. P. 341, *Auswahl vermischter Schriften*, 2. Theile, Iena, b. Mauke, 1797.

logue sur l'Idéalisme et le Réalisme, intitulé *l'Idéalisme transcendantal, avec preuves à l'appui, tirées des propres assertions de Kant.* Il suffisait d'ailleurs de se reporter au texte de Kant pour s'assurer premièrement, que l'affirmation d'une *Chose* extérieure à l'esprit était en contradiction formelle avec l'usage des catégories, au sens où Kant l'entend, comme limité au monde des phénomènes; secondement, que les trois ou quatre passages, seuls allégués pour défendre cette thèse, s'expliquent tous dans un sens idéaliste, si l'on comprend comme il faut le mot *Gegenstand.* Or, par ce mot, Kant entend non pas une réalité étrangère à l'esprit, mais, au fond, une simple *Idée*, l'*Idée* de la limitation nécessaire de l'esprit humain, l'*Idée* de la cause de sa réceptivité, de son caractère affectif, du fait qu'il éprouve des sensations; c'est cette idée que, pour les besoins de notre intelligence, l'esprit transforme en *Chose*, en *objet*[1]. Et c'est là exactement ce que soutient la *Théorie de la Science.*

Le second reproche paraît être venu de Kant lui-même, car c'est à propos de l'auteur de la *Critique* que Fichte rapporte le mot de Forberg : « Je puis, de la *meilleure source*, donner l'assurance que Kant voit dans le système de Fichte un tout autre système que le sien[2] »; et d'ailleurs dans un de ses derniers écrits *sur le ton supérieur en philosophie* (*Berl. Monatsschrift*, Mai 1796) Kant, confirmant les assertions de la *Critique de la Raison pure*, s'élevait avec une force nouvelle contre l'erreur d'une intuition intellectuelle qu'il qualifiait de déplorable extravagance.

Or, si Fichte ne voyait aucun déshonneur à n'avoir pas compris la pensée de Kant, si même la *Théorie de la Science* devait en recevoir un lustre nouveau puisqu'à elle seule reviendrait alors le mérite de la plus bienfaisante des révolutions dont l'humanité pût s'enorgueillir, il lui paraissait cependant nécessaire de se justifier, et de montrer que Kant, sans le dire expressément nulle part, admettait l'intuition intellectuelle au sens même où l'entendait Fichte. Ce sens, Fichte avait d'ailleurs tenu à le préciser, car Schelling avait cru trouver dans la *Théorie de la Science* une intuition intellectuelle dont elle n'avait encore nulle part affirmé explicitement l'existence; et il convenait, semblait-il, à Fichte, de dégager la *Théorie de la*

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 6. *Zweite Einleitung in die W. L.*, 6, p. 479-491.
2. Forberg, *Fragmente. Fragmente aus Briefen.* Im Februar 1795, p. 77. Le texte même de Forberg que nous avons déjà cité diffère légèrement de celui que Fichte lui attribue. « Fichte, écrit Forberg, déclare que son système n'est rien d'autre que celui de Kant. Cependant je tiens des meilleures sources et je puis assurer que le fondateur de la *Critique* lui-même est d'un autre avis. »

Science de l'interprétation erronée qu'on en donnerait[1] en lui prêtant, comme le faisait Schelling, cette intuition intellectuelle définie par Kant comme la conscience immédiate qu'un être affranchi des limites de la sensibilité aurait de soi, la conscience immédiate résultant de la production intelligible de la *Chose en soi* (par exemple lorsqu'on cherche à tirer l'existence de Dieu de son concept). Cette intuition-là, qui restaurerait le Spinozisme et que Schelling semblait accepter en l'appliquant au Moi, Fichte la rejetait comme incompatible avec les principes de la *Critique*; car le seul être adéquat à notre pensée, à une pensée sensibilisée, est l'être phénoménal; la seule intuition qu'il admît de l'intelligible était une intuition qui n'était pas isolée de l'intuition sensible et suspendue dans le vide, comme le serait l'intuition directe et immédiate de l'Absolu; c'était l'intuition d'un acte, de l'action de l'esprit, de son autonomie, impliquée, au fond, dans toute conscience, une intuition conforme sinon à la lettre, du moins à l'esprit du Kantisme.

A travers toute la *Critique* est présente, en effet, l'action de la Raison dont il faut bien que Kant ait quelque conscience pour pouvoir l'affirmer; d'ailleurs il le reconnaît expressément, lorsque, dans la *Critique de la Raison pratique*, il s'incline devant le Devoir; car le Devoir exprime pour lui l'acte efficace de la Raison, sa causalité par rapport à notre être sensible; et dans le domaine théorique même n'est-ce pas encore l'intuition de cet acte qui, sous le nom d'aperception pure, est, en dernière analyse, le principe des catégories? n'est-ce pas cette intuition qui, dans le conflit des antinomies, fournit la solution du problème, en limitant justement l'usage des catégories, en attestant que la Raison ne peut s'appliquer à l'être tout phénoménal du monde. Sans doute, aussi bien dans la conscience du Devoir que dans l'application des catégories, l'intuition intellectuelle n'est pas isolable, à un moment quelconque, du temps, de l'intuition sensible, mais c'est là justement aussi ce que

1. On peut voir encore l'expression du même souci dans le petit article publié dans le numéro suivant du *Journal philosophique* sous le titre : *Essai d'une nouvelle exposition de la Théorie de la Science* (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*). Dans cet essai Fichte cherche, par l'analyse de quelques exemples très simples, à donner au lecteur l'intuition dont il s'agit, à lui faire prendre conscience de ce qu'est l'activité spirituelle, activité qui présente ce singulier caractère d'être susceptible d'un redoublement, d'un retour sur soi, en même temps qu'elle est une production autonome; et cette conscience, pour laquelle le rapport de l'objet au sujet n'est plus un rapport de détermination réciproque, une médiation, mais un rapport où le sujet est immédiatement à lui-même son propre objet, est ce que Fichte appelle l'intuition intellectuelle; c'est l'aperception de l'activité spirituelle dans sa vivante mobilité, dans son incessante agilité, que nous fixons ensuite, pour la penser, dans un concept.

déclarait Fichte; l'intuition intellectuelle se trouvait, pour lui, inséparable de l'intuition sensible, l'acte pur n'étant jamais l'état de notre conscience, mais son but; seul, un effort d'abstraction permettait au philosophe de se la représenter; mais, comme Fichte le faisait observer ici, cette coïncidence des deux intuitions n'autorisait pas plus à nier l'intuition intellectuelle, parce qu'elle est liée à l'intuition sensible, qu'elle n'autoriserait à nier l'intuition sensible parce que toute représentation, supposant la conscience de soi, implique au fond l'intuition intellectuelle. Si divers qu'ils fussent dans la *forme*, parce que Kant, dans la *Critique*, n'avait pas exprimé, en propres termes, tout ce qu'exposait Fichte dans la *Théorie de la Science*, les deux systèmes de Kant et de Fichte ne faisaient pourtant certainement qu'un dans l'esprit; et si Fichte se réclamait de la *Critique* de Kant ce n'était point pour cacher la *Théorie de la Science* derrière l'autorité d'un grand penseur, c'est parce que telle était la vérité[1].

Pour terminer, Fichte répondait à une dernière classe d'adversaires, à ceux qui, comme Sommer, lui reprochaient d'avoir tenté de faire sortir le monde de la considération du Moi (du Moi individuel), et de fonder ainsi le système de l'Égoïsme; à ceux-là Fichte déclarait qu'ils ne comprenaient rien à la *Théorie de la Science* et qu'ils le prouvaient par leur attitude même.

Ni le Moi dont part la *Théorie de la Science* pour établir sa déduction, ni le Moi auquel elle prétend aboutir et qu'elle affirme, au moins à titre d'Idée, d'Idéal, n'ont rien de commun avec l'individualité.

Le Moi dont elle part, comme d'une intuition intellectuelle, n'a rien du Moi individuel. C'est, on l'a vu, la forme pure et simple de la subjectivité (Ichheit), la forme de l'identité, du retour sur soi, de la position de soi par soi-même. Le Moi, sous ces espèces, n'est qu'une abstraction de la réflexion, il n'a d'existence que pour le philosophe; mais c'est précisément en s'élevant à cette abstraction qu'on fait acte de philosophe. Le Moi qui est au terme du système, le Moi comme Idée ou comme Idéal, n'est plus une abstraction; il n'existe pas seulement au regard du philosophe qui le contemple, il a une existence à soi et pour soi. Au fond il représente l'être raisonnable quand d'une part il a pleinement développé la Raison en lui-même, quand il est devenu entièrement raisonnable, donc quand il a cessé d'être un individu — ce qu'il n'était que par une limitation, comme

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 6, *Zweite Einleitung in die W. L.*, 5, 6, p. 463-479.

être sensible, — quand d'autre part il a aussi réalisé la Raison hors de lui, dans le Monde.

Mais dans les deux cas, on le voit, le Moi dont parle Fichte n'est pas un Moi-individu; c'est même le seul caractère par où le Moi-intuition et le Moi-Idée se ressemblent.

Le Moi-intuition n'atteint pas l'individu, parce qu'il est purement formel, indéterminé et que l'individualité est une détermination du Moi; par contre le Moi-Idée a dépassé le stade de l'individualité; l'individualité ici s'est évanouie pour réaliser l'Universel. Seulement, remarquons-le, le Moi-Idée n'est pas, n'est jamais, une existence donnée; c'est un Idéal; un but placé à l'infini dont nous devons nous efforcer de nous rapprocher toujours davantage; c'est un Devoir[1].

Toujours est-il qu'on méconnaît entièrement l'esprit du système de Fichte en confondant la « Ichheit » et l'individualité, en identifiant, par un étrange abus de langage, le Moi et l'individu[2]; et c'est en protestant contre cette confusion et contre cet abus que Fichte achevait son *Introduction* :

« Voici, déclarait-il, du moins autant que je sais, les malentendus contre lesquels il est nécessaire de se mettre en garde et qu'on peut espérer de contribuer, en quelque manière, à dissiper par une claire explication. Contre certaines autres appréciations concernant le système nouveau, il n'y a pas de remède et il n'en est pas besoin[3]. Par exemple, si on taxe d'égoïsme ce système dont l'essence tout entière, du commencement à la fin, tend, au point de vue théorique, à oublier l'individualité et, au point de vue pratique, à la nier; si les gens qui le taxent ainsi, sont précisément ceux qui, à cause de leur égoïsme théorique caché et de leur égoïsme pratique avoué, demeurent incapables de s'élever jusqu'à l'intelligence de cette doctrine; si l'on en tire la conclusion que son fondateur est un mauvais cœur, et si, de cette perversité de son fondateur, on conclut derechef que le système est faux, contre ces accusations on reste dépourvu d'arguments, car ceux qui les profèrent savent eux-mêmes trop bien qu'elles ne sont pas vraies, et, pour les proférer, ils ont de tout autres raisons que celles qu'ils allèguent eux-mêmes. Ils se soucient fort peu du système; mais c'est à l'auteur qu'ils en veulent, à l'auteur soupçonné d'avoir, en certains lieux,

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 6, *Zweite Einleitung in die W. L.*, 11, p. 515-516. Voir aussi 9, p. 501-505.
2. *Ibid.*, 9, p. 502 et 504.
3. *Ibid.*, 12, p. 516.

dit telle ou telle chose qui ne leur plaisait pas, à l'auteur qui (Dieu sait comment et où) pourrait en quelque manière leur jeter des bâtons dans les roues. Ces gens-là, en ce qui les concerne, agissent d'une manière tout à fait conforme à leurs sentiments et à leur intérêt; et ce serait folle entreprise de vouloir les persuader de dépouiller leur nature. Ces affirmations, mille et mille personnes les saisissent avec avidité et les répètent à la satiété, sans connaître le premier mot de la *Théorie de la Science*, sans avoir qualité pour la connaître, sans être des Juifs ou des alliés des Juifs[1], des aristocrates ou des démocrates, des Kantiens de la vieille école ou de quelque nouvelle école, sans avoir par suite la prétention d'être des cerveaux originaux dont l'auteur de la *Théorie de la Science* aurait volé ou dont il aurait compromis la découverte — une découverte qui devait les mettre en relief devant le public —. Dans quel intérêt le font-ils donc? Si c'est dans l'espoir de passer pour instruits et bien informés des secrets de la nouvelle littérature, on peut espérer que, par respect pour eux-mêmes, ils accueilleront avec quelque faveur notre prière de réfléchir un peu plus à ce qu'ils disent et à ce pourquoi ils le disent[2]. »

1. Allusion sans doute à Mendelssohn et à son vieil ami Nicolaï.
2. Fichte, *S. W.*, I. Bd., 6. *Zweite Einleitung in die W. L.*, 12, p. 516-518.

CHAPITRE X

LA THÉORIE DE LA SCIENCE ET LA PREMIÈRE FORME DU ROMANTISME

A. *CONVERSION DE REINHOLD.*

L'année même où Fichte justifiait ainsi sa philosophie contre les fausses interprétations et les fausses accusations, expliquant aux hommes de bonne foi ce qu'il avait voulu dire, il eut la grande satisfaction de voir venir à la *Théorie de la Science* un de ces hommes-là, un de ceux dont la conversion, par la grande autorité de son nom, devait être singulièrement retentissante. Reinhold se déclarait publiquement l'adepte de la « philosophie nouvelle ».

Conversion inattendue, d'autant plus précieuse à Fichte qu'il y avait eu, entre eux, deux ans auparavant, au sujet de leurs doctrines, un désaccord, presque une rupture.

Wieland, le beau-père de Reinhold, se faisant l'écho des bruits qui couraient, avait été l'auteur involontaire de ce dissentiment. Il avait écrit à son gendre le 7 janvier 1795 :

« J'ai appris de source sûre que Fichte saisit toutes les occasions de vous attaquer dans ses leçons et de vous réfuter à sa manière. Il a répondu, dit-on, à ceux qui lui ont fait comprendre leur déplaisir à cet égard que c'était de simples représailles auxquelles vous l'aviez forcé, car dans vos leçons vous faisiez de lui l'objet de vos constantes attaques. Tout récemment il s'est plaint à quelqu'un d'avoir été pris à partie par vous avec une aigre véhémence, et il ajoutait qu'il se verrait contraint, malgré lui, de vous adresser un cartel [1]. »

Aussitôt Reinhold envoyait à Fichte le témoignage écrit de deux

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 6. Reinhold an Fichte, Kiel, d. 7. Jan. 1795, p. 198.

de ses auditeurs journaliers que jamais il n'avait seulement mentionné ni la personne ni le système de Fichte, lui reprochant sa conduite inamicale à l'égard d'un homme dont il avait été le premier à solliciter et à accepter l'amitié [1]. Il affirmait en même temps à Fichte que jamais il n'avait fait de polémique du haut de sa chaire; qu'il n'avait jamais eu l'occasion ni l'envie d'attaquer le système de Fichte, dont il ne connaissait que le *Concept de la Théorie de la Science* et dont il n'avait même pas encore compris l'idée maîtresse; que jamais enfin de ses lèvres ou de sa plume il ne laisserait tomber un mot à l'égard de Fichte qu'il avait considéré jusqu'alors comme son ami [2].

Il reprochait à Fichte de n'avoir pas observé la même réserve à son égard, et, tout en lui prodiguant les marques de respect dans des lettres qu'il avait sous les yeux, de s'être permis de le combattre du haut de sa chaire, au lieu de lui présenter directement ses objections [3]. Et il terminait par ces mots : « Je ne vous demande pas de ménager à Iéna mon souvenir; il y est vivant en maints excellents cœurs; je ne vous demande pas de ne pas déprécier, devant mes anciens auditeurs, une doctrine dont vous parlez avec estime et dans vos lettres et à Baggesen, ni de vous taire absolument sur mon compte, si vous tenez ma doctrine pour plus *funeste* que celles de beaucoup de vos collègues et de vos contemporains, dont cependant, faute de temps, il faut bien que vous ne disiez rien. Faites à cet égard ce que bon vous semblera. Mon but a été et est d'éveiller la *pensée et le sens moral* de mes auditeurs, de les exercer, de les vivifier, non d'enseigner, selon un système infaillible, la *vérité pure* que je ne possède pas... Il peut donc m'être indifférent que mon système, dont je n'ai fait d'ailleurs que commencer à établir les fondements, demeure ou s'écroule. Je contribuerais à travailler moi-même à sa chute si je reconnaissais son *insuffisance* comme irrémédiable...

« Pourquoi je vous écris ? Je vous ai tendu la main comme à un ami; vous m'avez retiré la vôtre comme un ennemi. Je considère

1. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, II. Bd., 2, Kiel, d. 15. Jan. 1795, p. 5.

2. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 6, Reinhold an Fichte, Kiel, d. 7. Jan. 1795, p. 199. Dans sa lettre à Baggesen du 15 janvier 1795, Reinhold déclare, en effet, n'avoir commencé à étudier la *Théorie de la Science* que depuis trois jours et n'y voir que du vert et du jaune. Il ajoute qu'il entrevoit tout l'intérêt qu'elle présente et tout le profit qu'il en tirera. Dans cette même lettre il parle des bruits dont Wieland s'est fait l'écho à l'égard de Fichte, et de la plainte qu'il a adressée à ce dernier. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, II. Bd., 2, Kiel, d. 15 Jan. 1795, p. 4 et 5.

3. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 6, p. 199.

cette lettre comme le dernier devoir des relations sacrées que vous avez été le premier à nouer, que vous êtes le premier à rompre[1]. »

Les accusations de Reinhold étaient-elles entièrement justifiées? Il ne le semble pas car, le 22 mars, Baggesen lui écrivait de Weimar :

« Fichte ne s'est jamais permis d'attaques contre ta personne, mais seulement contre ta théorie; cela, je le sais maintenant de source certaine[2]. »

Et, dans une lettre du 25 mars, il ajoutait :

« Je me suis expliqué avec Fichte sur les points qui, pour toi et pour moi, étaient ambigus, et je suis maintenant pleinement convaincu que Fichte n'est pas seulement un homme loyal, mais un des hommes les plus loyaux de ce monde, que tout ce qu'on a dit et écrit de vilain sur son compte, se réduit ou bien à des calomnies ou à des cancans forgés par la jalousie[3]. »

De son côté, blessé d'un injuste soupçon, Fichte répondit non sans vivacité : « En vérité, à moi aussi, de plusieurs côtés, on m'a dit, à moi aussi, plusieurs personnes, en mesure de le savoir si quiconque le sait, m'ont écrit que, dans votre entourage, vous vous exprimiez sur mon compte avec la plus grande aigreur; que le moyen le plus sûr de vous mettre en colère était de prononcer mon nom devant vous; que, employant les expressions connues comme : « ils ne comprennent pas, ils n'ont pu comprendre, ils ne comprendront jamais », vous manifestiez très souvent et maintenant encore votre profonde amertume contre ceux qui ne voulaient pas reconnaître dans votre principe de la conscience le fondement de l'ensemble de la philosophie; et que votre entourage, précisément à cause de l'aigreur de vos paroles, m'appliquait vos propos. En vérité, j'ai vu moi-même une lettre de vous dans laquelle vous disiez remar-

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 6, Reinhold an Fichte, Kiel, den 7. Jan. 1795, p. 199-200.

2. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, II, 6. Weimar, d. 22. März 1795, p. 18.

3. *Ibid.*, 7, Fichte's Pult, d. 25. März 1795, p. 19-20. Reinhold d'ailleurs ne fut pas tout de suite aussi satisfait que Baggesen, et il écrivait à Wieland le 1er mars 1795 : « Baggesen me déclare que Fichte n'a pas attaqué ma personne mais mes ouvrages. De cela je n'ai jamais douté. Mais, maintenant comme avant, il est établi, pour moi, et Baggesen pourra difficilement me réfuter sur ce point, que, pour les fins que Fichte poursuit dans ses leçons, il était superflu, maladroit et impoli de rabaisser la doctrine de son prédécesseur immédiat devant ses anciens auditeurs; qu'il était ridicule de faire juge entre lui et moi des jeunes gens et des commençants en philosophie, et que, s'il voulait prendre ma théorie en considération, il était imprudent de préférer en indiquer les divergences plutôt que les ressemblances avec la sienne. Ce qui est plus fort que tout, c'est qu'il attribue à mon amour-propre et à ma vanité mon mécontentement à l'égard de sa conduite. » *Ibid.*, II. Bd. Beilagen; Beilage 4, Reinhold an Wieland, p. 408.

quer que je m'éloignais toujours davantage de votre point de vue; en vérité, j'ai entendu dire que, dans une autre lettre, vous affirmiez que je m'étais fourvoyé. J'ai entendu dire aussi qu'à différentes reprises vous aviez traité mon œuvre de haut, en la raillant[1].

1. Le procédé devait être familier à Reinhold car, un an plus tard, Fichte s'en plaignit de nouveau.

Il tenait, disait-il, d'un témoin auriculaire et oculaire que, durant l'automne 1795, au moment où Reinhold lui prodiguait les marques d'affection, il lisait et colportait partout une lettre de Baggesen où Fichte était ridiculisé. (*Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 11, Fichte an Reinhold, Iena, d. 17. Juli 1796, p. 227.)

Il s'agit peut-être de la lettre du 30 mars 1795 où Baggesen parle du dogmatisme, de l'égoïsme et du fanatisme de Fichte; où il compare et oppose Lavater et Fichte, le mysticisme et le dogmatisme, la *Théorie du Moi* (Ichlehre) de l'imagination (Phantasie) et la *Théorie du Moi* de l'entendement; où il déclare que, pour être conséquents, Lavater et Fichte doivent sceller de leur mort, comme martyrs, leurs doctrines, Lavater se faire pendre sur le Golgotha de Zurich et Fichte se faire précipiter du haut de la tour du Renard à Iéna. La mort de Lavater, ajoutait Baggesen, laisserait sans doute les choses en l'état : le monde a déjà eu assez de martyrs mystiques, le Christianisme demeurerait. Mais si Fichte arrivait à cette conclusion malheureuse de prouver son : « Je suis, non pas simplement le fils de Dieu, mais Dieu lui-même » par un : « je meurs », si Fichte, après avoir tout posé dans la vie, posait aussi à la fin la mort, peut-être le Christianisme serait-il évincé par un Fichtianisme. Baggesen concluait en déclarant que Fichte, le Rédempteur des esprits, trouverait sans doute alors son saint Paul, et que la tradition de la *Théorie de la Science* continuée par des papes philosophes constituerait peu à peu un nouveau catholicisme beaucoup plus intolérant et beaucoup plus exclusif que l'ancien. « Alors tous les esprits purs se fondraient en un seul et unique grand Esprit pur et c'en serait fait du monde — comme cela doit être à bon droit — en vertu du principe : périsse le monde pourvu que j'existe. » La négation (Nichtig) qu'est le monde serait entièrement engloutie par le Moi, entièrement détruite, entièrement condamnée, car le Moi n'est, au fond, rien d'autre qu'un

Ego, Non Ego consumere natus.

Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, II, 8. Baggesen an Reinhold, Nürnberg, d. 30. März 1795, p. 23-24.

Fichte ajoute, dans cette même lettre à Reinhold du 17 juillet : « Je voulais garder là-dessus le silence et attendre l'explication naturelle de la chose, quand, derechef, j'entends dire que Baggesen a envoyé à Voss pour son *Almanach* une poésie satirique contre moi »; et il conclut en disant à Reinhold qu'il a besoin, surtout après les assurances qu'il a reçues, de savoir exactement sur quel pied il se trouve et vis-à-vis de lui et vis-à-vis de Baggesen.

La poésie satirique à laquelle Fichte fait allusion est la chanson à boire intitulée : *Die gesammte Trinklehre* (Rundgesang), pleine d'allusions à la *Théorie de la Science*. Ceci par exemple :

Ich hab' ihn errungen den hohen Geist
Gefasst den göttlichen Sinn;
Ich weiss, ihr Trinker, was Trinken heisst
Und alles was noth ist darin.
Merkt auf! und trinket hernach;
Damit, nach Principien, ordentlich heut' in dem Trinken sey
Philosophei
Hört meine Lehre gemach!

Ceci encore :

Das blosse Setzen ist Theorie;
Man durstet immer dabei :
Die Praxis ist eben die wahre Sophie
In unsrer Philosophei.

En vérité, de pareils jugements, venant d'un homme jouissant de votre autorité, ne pouvaient m'être très agréables...

« *Cependant, tout cela je ne l'ai cru ni totalement, ni à moitié; je ne*

Und nun, wie machen wir das?
Ich schlürf' aus dem Glase den drin mir entgegengesetzten Wein
In mich hinein :
Ein Jeder leere sein Glas.

Ceci enfin où Fichte est clairement visé :

Chor

Doch führt uns allmälig das Füllen und Leeren zum höchsten Zweck,
Wenn Jeder keck
Erfüllt die zechende Pflicht
Drum mach' ein Jeder, so oft als ich,
Den Wein im Glase Kapott!
Am Ende findet er sich, wie mich,
Den wahren sophischen Gott!
Dann ist verschlungen der Wein!
Und gleichsam ein Ich, der das Nicht-Ich verschlang, sitzt man trunken da :
Halleluja!
Drum heisa! juch heisa! schenkt ein.

Chor

Ja gleichsam ein Ich, der das Nicht-Ich verschlang, sitzt man trunken da :
Halleluja!
Das wahre Nicht-Ich ist Wein!

(Jens Baggesen, *Poetische Werke* in deutscher Sprache hgg. von den Söhnen des Verfassers Carl und August Baggesen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1836. Zweiter Theil. Lieder, p. 197.)

Cette dernière strophe se trouve reproduite, avec d'insignifiantes variantes, dans le *Faust achevé* (*Der vollendete Faust*) que Baggesen conçut en 1804 et qui est d'ailleurs plein d'allusions bouffonnes à la *Théorie de la Science*. Baggesen fait chanter ce poème bachique par un personnage de son Faust, Flecht, dont le nom et la physionomie ressemblent étrangement à Fichte (*op. cit.*, Dritter Theil, *Der vollendete Faust*. Zweiter Theil, zweite Abtheilung, sechster Aufzug, p. 251). En 1804, il est vrai, la parodie de la *Théorie de la Science* ne sera plus chose nouvelle et Baggesen ne fait que suivre l'exemple de J. P. Richter dans sa *Clavis Fichtiana*, de Nicolaï dans le *Sempronius Gundibert*; c'est l'heure où de tous côtés la *Théorie de la Science*, déjà démodée, est battue en brèche. Mais, pour railler en 1796 la *Théorie de la Science*, dont la vogue alors ressemblait fort à un culte et les disciples à des adorateurs, il fallait à Baggesen, l'ami de Fichte, une singulière indépendance d'esprit. Baggesen ne s'en tint pas là, il écrivit encore, sous le titre de : *Der Ichlehrer* qui désigne clairement Fichte, les vers suivants :

Ich setze mich!
Versammelt euch zu meinen Füssen,
Ihr Herren! jeder setze sich,
Und horche meinen strengen Schlüssen.
« Ich selbst bin Ich,
Gesetzt durch mich,
Und, weil ich mich gesetzt, verstehet sich!
Du da bist Du! Er dort ist Er!
Doch diese Duen, diese Erren
Sind alle Nicht-Ich, meine Herren!
Nur wer sich setzt durch sich, wie ich mich set
Ist ebenfalls ein Ich, und aller Nicht-Ich Herr,

l'ai pas tenu pour impossible, mais je ne l'ai ni admis, ni rejeté; je l'ai laissé dormir à sa place jusqu'à ce que, d'une manière quelconque, la chose fût éclaircie...

« Mais je vous prie de me croire sur parole, ces bruits n'ont pas eu la moindre influence sur mon attitude à l'égard de votre système [1]... »

Et Fichte ajoutait qu'il croyait pouvoir être l'adversaire déclaré du système de Reinhold sans cesser, comme Reinhold semblait le supposer, d'être son ami, la personne d'un philosophe étant tout à fait distincte de sa doctrine [2]. « Le pur ami de la vérité, disait-il, ne la mêle jamais à son individualité; il estime la vérité trop sacrée pour la compromettre en la subordonnant à l'influence d'un être aussi fragile qu'est l'individu. Il met au jour ce qu'il tient pour vrai, et, dès qu'il l'a tiré des profondeurs de sa conscience, il s'oublie aussitôt lui-même, il considère les résultats de son inspiration comme un bien commun, ne lui appartenant ni plus ni moins qu'au premier venu dans le public qui peut et veut s'en emparer. Si ce qu'il a produit est vraiment la pure vérité, il n'a aucun mérite à cela, car ce n'est pas lui qui l'a *faite*, il s'est borné à la *trouver*; que ce soit lui qui l'ait trouvée, c'est une chance et rien de plus. Si ce qu'il a produit est faux, ce n'est pas non plus pour l'humilier, à condition que sa recherche ait été loyale : son erreur est malechance et rien de plus. Si un autre remplace par la vérité son erreur à lui, il se réjouira de la vérité trouvée, sans penser à soi; il n'y a pas pour lui de honte à s'être trompé, parce qu'il n'aurait pas à se glorifier s'il avait découvert la vérité [3]... » Fichte en concluait que, quoiqu'il tînt le système de Reinhold pour faux et, par opposition avec ce système, le sien propre pour vrai, il pouvait cependant respecter Reinhold de tout son cœur et se rabaisser lui-même bien au-dessous de Reinhold, si celui-ci avait plus de force de caractère et plus d'amour de la vérité que lui-même. Et si Fichte, comme il pensait pouvoir le faire, érigeait la philosophie en science, il ne croirait pas avoir acquis

Gebietet in der Welt der Duen und der Erren,
Ein jetz'ger Mensch, ein künft'ger Gott ».
Da habt Ihr simpel, leicht, und zwar im Grunde spott=
Wohlfeil, den Stein der Weisen, meine Herren!

(*op. cit.*, Zweiter Theil, Vermischte Gedichte, p. 262).

On est presque étonné de l'audace de Baggesen et l'on est plus étonné encore que Fichte — ce qui est le cas — ne se soit pas offensé, qu'il ait accepté les explications qu'on lui donna et qu'il ait conservé à Baggesen son amitié. Sa gloire, alors indiscutée, lui permettait le rire en présence de ce qu'il pouvait considérer jusqu'ici comme d'innocentes plaisanteries. L'heure n'est pas encore venue pour lui où tous les traits deviendront empoisonnés et où les plus légères blessures lui seront douloureuses.

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 7. Fichte an Reinhold, p. 200-201.
2. *Ibid.*, p. 205. — 3. *Ibid.*, p. 202-203.

par là le moindre mérite; car, en cela, il n'était qu'un instrument de la nature, et seul était à lui ce qui était, en lui, l'œuvre de la liberté[1]. Mais pour atténuer ce qu'il y avait de cruel à rappeler à Reinhold qu'en prenant pour des injures personnelles les critiques adressées à son système, il manquait du désintéressement philosophique et n'avait pas assez dépouillé l'égoïsme dont il se vantait pourtant d'avoir extirpé les racines[2], Fichte, reconnaissant ce qu'il y avait de durable dans la philosophie de Reinhold, terminait ainsi :

« Comme Kant, vous avez apporté à l'humanité quelque chose qui restera de toute éternité. Lui, qu'on doit partir dans ses recherches du Sujet, vous, qu'il faut partir d'un principe *un*. La vérité que vous avez proférée est éternelle; votre nom peut l'être aussi, quoique vous ne le demandiez pas; et certainement vous valez assez pour ne point attacher d'importance à votre nom. Laissez passer et s'en aller en poussière ce qui est éphémère; ce qui est éternel demeurera bien sans votre concours[3]. »

L'expression de cette estime de Fichte pour la valeur de la *Philosophie élémentaire* suffit, même après cette vive réplique, à calmer les susceptibilités de Reinhold, et quand, quelques semaines plus tard, Fichte dut aller chercher à Osmannstädt un refuge contre les manifestations des Unitistes, il reçut de Reinhold un mot qui lui alla droit au cœur. Reinhold, mettant leurs divergences au compte de leurs tempéraments et assurant Fichte de toute sa sympathie pour sa personne, scellait le pacte d'amitié « de telle manière qu'il forçait Fichte à l'aimer profondément » et à « le supplier d'aimer un peu celui qui l'aimait tant[4] ».

On comprend dès lors aisément la joie que dut éprouver Fichte à apprendre que ces divergences mêmes n'existaient plus et à recevoir de Reinhold, le 14 février 1797, la lettre qu'on va lire :

« Il est grand temps pour moi de vous écrire, afin que vous ne l'appreniez point par un autre, l'infinie reconnaissance que je vous dois. J'ai eu enfin le bonheur d'arriver à comprendre votre *Théorie de la Science* ou, ce qui est pour moi la même chose, la philosophie tout court. Elle est là, devant l'œil de mon esprit, comme un tout

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 7, Fichte an Reinhold, p. 203.

2. *Ibid.*, p. 202 et 203. Reinhold avait écrit à Fichte : « Ich kann nicht hoffen, dass Sie aus dem Studium meiner Schriften und den Zeugnissen meiner Freunde nicht mehr Zutrauen gegen meinen *unegoistischen* Character schöpfen könnten, als aus Ihrem Benehmen in die Augen springt. » *Ibid.*, 6. Reinhold an Fichte, Kiel, d. 7. Jan. 1795, p. 199.

3. *Ibid.*, 7, Fichte an Reinhold, p. 206. — 4. *Ibid.*, 9. Fichte an Reinhold, Osmannstädt, d. 2. Juli 1795, p. 211.

achevé, un tout qui a son fondement en lui-même, comme la pure exposition de la pure Raison dans sa connaissance d'elle-même, comme le miroir de ce qu'il y a de meilleur en nous tous. Certains passages en sont encore obscurs pour moi, mais depuis longtemps ils ne peuvent plus me dérober la vue de l'ensemble, et ils diminuent chaque jour. A côté de votre philosophie gisent les ruines de mon système, de l'édifice qui m'avait coûté tant de temps et de peine, où je croyais pouvoir demeurer si sûrement et si commodément, où j'abritais tant d'hôtes et de locataires, et d'où, non sans suffisance, je me moquais de tant de Kantiens qui prennent l'échafaudage pour le bâtiment[1]... »

L'aveu de Reinhold devait causer à Fichte une satisfaction d'autant plus vive qu'il était moins attendu. Fichte n'écrivait-il pas lui-même qu'il n'aurait pas cru Reinhold capable de jamais devenir maître de la *Théorie de la Science*[2]? non pas qu'il prêtât à quiconque l'absurdité de refuser obstinément son adhésion à une vérité reconnue; mais, jusqu'à preuve du contraire, il craignait fort que les opinions préconçues, l'amour-propre, la conviction d'avoir raison tinssent les hommes, même à leur insu, éloignés de la connaissance de la vérité qu'ils n'ont pas trouvée eux-mêmes, de la vérité qui contredit leurs assertions. Il tenait assurément Reinhold pour un des meilleurs d'entre les savants de son temps; mais la liberté d'esprit, l'amour de la vérité, portée au point de faire abstraction de toute sa personne, le désintéressement nécessaire pour se débarrasser d'une erreur dans laquelle on s'est enfoncé avec une singulière énergie, cela, il ne l'attendait pas de lui. Et à cause de cette attitude il exprimait son étonnement et son respect à Reinhold, auquel il demandait seulement de ne point lui témoigner une reconnaissance qui ne lui était pas due; la vérité étant un bien commun et nullement la propriété de l'individu qui, par un heureux hasard, en a simplement fait la découverte[3].

B. *LE MOI ET LE ROMANTISME.* I. *FRÉDÉRIC SCHLEGEL.*

La date de la conversion de Reinhold[4] devait vraiment marquer le moment triomphal de la *Théorie de la Science*. C'est aussi l'année où Fichte devient codirecteur du *Journal philosophique* fondé

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 13. Reinhold an Fichte, Kiel, d. 14. Febr. 1797, p. 230.

2. Jusqu'alors Reinhold avouait ne voir dans la *Théorie de la Science* que du vert et du jaune (Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, II. Bd. 2, Reinhold an Baggesen, Kiel, d. 15. Jan. 1795, p. 4).

3. *Fichte's Leben*, II, 2, III, 14. Fichte an Reinhold, d. 21. März 1797, p. 234-235.

4. Et ce n'était point le seul Reinhold qui se déclarait converti à la *Théorie de la Science*; l'ami Baggesen écrivait à Jacobi, dans une lettre du 26 avril 1797 :

en 1795 par Niethammer, comme organe de la philosophie critique, l'année où il est nommé par le gouvernement aux importantes fonctions de censeur pour les écrits philosophiques; c'est enfin, l'année où les deux Schlegel formulent le programme du romantisme, cherchent un drapeau pour rallier les adeptes de l'École nouvelle et trouvent dans l'*Athénée* qu'ils vont fonder l'organe de leur doctrine; or c'est de Fichte et de la *Théorie de la Science* que se réclame le romantisme naissant. Sans doute, l'idée d'une collaboration littéraire des deux frères n'était pas neuve. Dès janvier 1793, Frédéric avait proposé à Guillaume d'essayer de développer en commun leurs pensées sur la poésie et peut-être ensuite de les publier sous la forme de lettres ou de dialogues, l'invitant à ne pas « laisser tomber ce plan dans l'eau [1] »; trois ans plus tard, le 2 janvier 1796, il lui rappelait ce projet, lui demandant s'il avait tout à fait renoncé à leur plan d'*Annales allemandes* (*Deutsche Annalen*), et de dialogues faits en collaboration sur la poésie allemande, ajoutant que ce serait « grand dommage [2] ». Sans doute aussi c'est seulement après l'arrivée de Frédéric à Berlin, d'octobre à décembre 1797, que le projet prend véritablement corps et qu'après de longues hésitations le titre d'*Athénée* [3] est définitivement choisi [4]. Sans doute enfin, à Berlin, en 1796, au moment où l'École romantique va bientôt manifester publiquement son existence, Frédéric a rencontré, chez le banquier Veit, Tieck, et, chez Henriette Herz, Schleiermacher, les deux penseurs qui donneront au romantisme, l'un sa doctrine esthétique, l'autre sa doctrine morale et religieuse. Mais ni Tieck, ni Schleiermacher n'ont pu exercer d'influence sur

« En réalité, plaisanterie à part, j'ai sincèrement l'opinion que Fichte a trouvé la vraie, l'universelle philosophie, la philosophie valable pour toujours. »

Et il ajoutait, dans une lettre du 12 septembre :

« A mon avis, il n'y a que deux systèmes métaphysiques qui méritent l'attention de celui qui connaît la philosophie et son histoire, les deux seuls systèmes de Spinoza et de Fichte. Ils sont l'un et l'autre infiniment semblables et infiniment différents, deux triangles égaux, avec cette différence que ce qui sert de sommet à l'un est la base de l'autre; et j'affirme hardiment — je ne crains pas du moins d'être démenti par Jacobi — que ce sont les deux seuls systèmes qui peuvent être construits avec les trois idées données de la Raison pure, comme le triangle est la seule figure qui se puisse construire avec les trois côtés donnés. » Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, II. Bd., 56, Kiel, d. 26. April 1797 et 60, Worb ohnweit Bern, d. 12. Sept. 97, p. 175 et 213

1. Oskar F. Walzel, *Friedrich Schlegel's Briefe an seinen Bruder Aug. Wilhelm*, Berlin, Speyer et Peters, 1890. I. Leipzig, 1791-1794, lettre 19, sans date, après une lettre du 6 janvier 1793, p. 74.

2. *Ibid.*, II; Dresden, 1794-1796, lettre 74, Dresden, a. 2. Jan. 1796, p. 252.

3. On avait proposé successivement les titres de *Schlegeleum* (*Ibid.*, 94, p. 316), de *Dioscures*, d'*Hercule* et de *Les Parques*, ce dernier proposé par Schleiermacher (*Ibid.*, 95, d. 28. November 1797, p. 319).

4. *Ibid.*, III; Berlin, 1797-1799, n° 99, Dezember 1797, p. 337.

la formation de l'idée romantique chez les deux Schlegel[1]; les origines du romantisme remontent plus haut, à l'époque où vient de paraître le *Wilhelm Meister* de Gœthe et où Fichte, avec sa *Théorie de la Science*, exerce à Iéna sa souveraineté toute-puissante.

1. Tieck collabora de 1795 à 1798 à la *Bibliothèque allemande universelle* et de la manière la plus assidue. Le vieux Nicolaï avait pour lui un goût particulier; il se fit l'éditeur et le patron du jeune poète, mettant au service de son protégé l'immense publicité de la librairie qu'il dirigeait; il donnait ainsi sa pleine approbation et ses louanges à des œuvres dont il ne paraissait pas même apercevoir ce qu'elles avaient de contraire aux principes qu'il avait passé sa vie à défendre (p. ex. *Peter Leberecht*) — Tieck s'en trouvait parfois gêné; il avait trop le sentiment de son désaccord avec son éditeur et protecteur pour ne pas désirer de cesser sa collaboration; mais il n'osait pas provoquer lui-même une rupture. Elle vint de Nicolaï, en 1797; ses yeux avaient fini par se dessiller, et, le jour où il reçut les cinq actes du *Monde renversé* (*Die verkehrte Welt*), sa patience était à bout. Tieck était décidément devenu pour lui un méchant hérétique, tout farci des extravagances les plus dangereuses. Il lui renvoya son manuscrit à correction avec une lettre de remontrances qu'il s'efforça de rendre paternelle, mais où il s'expliquait à fond. Tieck demanda purement et simplement la restitution de sa pièce et reprit sa liberté. Nicolaï reconnut alors, mais un peu tard, qu'il avait introduit le loup dans la bergerie; une rapide revue des poésies qu'il avait publiées dans la *Bibliothèque* lui fit comprendre ce que, pendant si longtemps, il n'avait pas voulu voir. Tieck, dans la *Bibliothèque allemande universelle*, n'avait jamais cessé de battre en brèche l'*Aufklärung* et la morale courante. Sa colère alors ne connut plus de bornes, et, en manière de vengeance, il annonça en 1799 une édition en 12 volumes des œuvres *complètes* de Tieck à un prix dérisoire, destiné à provoquer les railleries. L'acte était déloyal, et doublement, puisqu'en réalité l'édition était incomplète, plusieurs des ouvrages de Tieck ayant paru ailleurs, et, les plus récents, le *Sternbald* et les *Fantaisies sur l'art* (*Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst*). Tieck intenta un procès à son ancien protecteur; il obtint gain de cause, la vente fut interdite. Ainsi finit l'équivoque. (Rudolf Köpke, *Ludwig Tieck, Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen und schriftlichen Mittheilungen*; Brockhaus, 1855, Zweites Buch, *Dichterleben*, 1792-1800, 6, p. 203-204, 212-213, 214-216, 217.)

Les Schlegel s'étaient bien vite aperçus que Tieck n'avait rien de commun avec l'esprit de la *Bibliothèque allemande universelle*; qu'il rompait, lui, le collaborateur de Nicolaï, avec la platitude de l'*Aufklärung*, la routine de la tradition, le respect des règles; que, dans ses contes où il confondait audacieusement les genres, entremêlant la poésie et la prose, parsemant son lyrisme de traits d'ironie, transfigurant le réel par la magie de l'imagination, introduisant en littérature « l'hyperidéalisme », Tieck était vraiment créateur d'une forme d'art nouvelle et, pour ainsi parler, romantique avant la lettre. Après la publication de *Franz Sternbald*, Frédéric écrit « qu'hormis le *Meister* et Fr. Richter aucun autre roman allemand ne l'a autant intéressé ». (Walzel, *Fr. Schlegel's Briefe*, III, Berlin, 1797-1799, III, d. 29. September, 98, p. 394.) Quelques mois plus tard, au printemps de 1799, il reconnaît en Tieck le vrai héros du romantisme : « C'est un livre divin, écrit-il à Guillaume en parlant de *Sternbald*, et c'est peu dire; on reste au-dessous de la vérité en le proclamant le chef-d'œuvre de Tieck. C'est le premier roman qui, depuis *Cervantès*, soit romantique et bien au delà de *Meister*. Je considère aussi le style de Tieck comme romantique; mais dans *Sternbald* seulement, auparavant il n'avait pas de style. » (*Ibid.*, 131, printemps 1799, p. 414.)

Cependant il est intéressant de remarquer qu'avant la publication de *Sternbald*, avant 1798 et au moment de son arrivée à Berlin, Frédéric, familier de Tieck, s'efforce alors de tempérer le zèle de son frère Guillaume à l'égard de l'auteur des *Contes populaires* (*Volksmärchen*); il déclare qu'il attend « quelque chose de bon de lui pour la caractéristique de l'individualité des différentes pièces de Shakespeare, *mais rien de plus* »; il déclare encore que Tieck l'intéresse beaucoup, mais qu' « il a toujours l'aspect d'un homme qui grelotte et qu'il est *maigre de corps et d'esprit* » (*Ibid.*, 91, d. 31. Oktober 1797, p. 303); ailleurs il reconnaît que Tieck est doué

Dès le 17 août 1795, Frédéric Schlegel écrivait de Dresde à son frère Guillaume que Fichte était le plus grand métaphysicien actuellement existant; il parlait aussi de l'éloquence entraînante des leçons sur *la Destination du Savant*, qu'il demandait à Guillaume de comparer avec les exercices de style et de déclamation auxquels se livrait Schiller. Il ajoutait : « Il est celui après lequel soupirait

d'un talent rare et très distingué, mais il le traite d'homme tout à fait ordinaire et fruste (ein ganz gewöhnlicher und roher Mensch) (95, d. 28. November 1797, p. 322); à plusieurs reprises, il fait des réserves sur son admission possible à l'*Athénée*; « il faut attendre et voir ce qu'il donnera » (91, d. 31. Oktober 1797, p. 303 : « Mit Tieck, dächte ich, warteten wir es erst ab, wie er sich im kritischen Fache zeigt »; et 95, d. 18. Nov. 1797, p. 322-323 : « Tieck spricht oft vom gemeinschaftlichen Journal, und vielen Plänen dazu : besonders von etwas in der Form ganz freiem über alte englische Poesie. Sehr gute Kenntnisse hat er von dieser. Indessen denke ich warten wir ab, was er über Shakespear in das Lyceum geben wird. Dass er nach einer kurzen Uebung in der Kritik ungefähr eben so viel leisten wird, als in der Poesie, ist mir nicht unwahrscheinlich »). On voit par là que l'on ne peut attribuer à Tieck une influence directe sur la pensée de Schlegel relativement aux origines et à la formation du romantisme.

Quant à Schleiermacher il paraît bien avoir joué un rôle actif dans la fondation de l'*Athénée*.

« Mon ami Schleiermacher, écrit Frédéric à son frère, dans une lettre du 31 octobre 1797, prend une part enthousiaste à mon projet. » (Walzel, III, 91, d. 31. Oktober 1797, p. 301.) Il en discute avec lui le plan, le titre; après avoir songé un instant à celui de *Freya* (p. 302), il en a été dissuadé par Schleiermacher qui proposait : *Les Parques* (95, d. 28. November 1797, p. 319) et d'un commun accord ils ont choisi celui d'*Hercule* (91, d. 31. Oktober 1797, p. 302). Avant de s'arrêter, sur les conseils de Guillaume, au titre de *Dioscures* d'abord, puis d'*Athénée*, il soumet à Schleiermacher les *Fragments* destinés à cette publication prochaine. Or, Schleiermacher, avoue-t-il, les a pris à cœur autant que Guillaume lui-même (*Ibid.*, p. 304, voir aussi 102, d. 17. Februar 1798, p. 351); et, dans une lettre en date du 15 janvier 1798, Schleiermacher, se faisant pour un jour le secrétaire de Frédéric, écrit à Guillaume pour le mettre au courant de leurs communs projets; il lui parle de l'éditeur du futur journal, du titre auquel on s'est arrêté, de l'Introduction à faire et de la composition des premiers numéros. (Walzel, III, 99-a, p. 343-347.) Mais à cette époque Schleiermacher n'a rien écrit qui puisse faire pressentir un romantique; il n'est pour Frédéric qu' « un homme en qui l'humanité est cultivée et qui appartient à une classe supérieure » (par opposition à Tieck, homme ordinaire et fruste); un homme qui, « par l'entendement des choses morales, le dépasse infiniment et dont il *espère* apprendre beaucoup encore ». (95, d. 28. November 1797, p. 322.) Cette *espérance* dit assez que l'influence de Schleiermacher ne s'est pas jusqu'alors exercée sur l'esprit de Schlegel. Il semble, au contraire, que ce soit Schlegel qui ait agi sur Schleiermacher, car Schleiermacher écrit le 22 octobre 1797 à sa sœur Charlotte :

« Sans doute, je n'ai jamais manqué ici d'entourage savant; pour chaque science particulière qui m'intéresse j'avais un homme avec lequel je pouvais en parler. Pourtant il me manquait tout à fait quelqu'un auquel justement je pusse communiquer mes idées philosophiques, et qui, avec moi, entrât dans les abstractions les plus hautes. Ce grand vide Schlegel le comble magistralement. Non seulement je puis deviner en lui ce qui déjà est en moi, mais encore le flot intarissable de vues et d'idées nouvelles qui, sans arrêt, coule en lui, mettra en mouvement chez moi maintes choses qui avaient sommeillé. Bref, avec sa connaissance plus intime, commence pour mon existence dans le monde philosophique et littéraire une ère nouvelle. » (Dilthey, *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Berlin, 1858, Reimer. I. Bd. II, d. 22. Oktober 1797, Schleiermacher an seine Schwester Charlotte, p. 169.)

Nouvelle, en effet, car Schlegel allait initier son ami aux secrets de la *Théorie de la Science* qu'il ignorait encore (Haym, *Die romantische Schule*, zweite Auflage, Weid-

en vain Hamlet; chaque trait de sa vie publique semble dire : voilà un homme[1]. » Quelques mois plus tard, en décembre, il déclarait Fichte capable, quand il le fallait, de laisser derrière lui Kant et Spinoza, aussi bien que de surpasser Rousseau, lorsqu'il voulait faire *l'orateur*[2]. Enfin, dans la conclusion de son *Essai sur l'étude de la poésie grecque* (Ueber das Studium der griechischen Poesie), qui date de la même année, après avoir esquissé les trois périodes de la théorie esthétique, et montré que la période critique, inaugurée par la *Critique du jugement esthétique*, est loin d'avoir épuisé sa fécondité, que les esthéticiens se réclamant de ses résultats ne sont d'accord entre eux ni sur les principes ni sur la méthode, que d'ailleurs la philosophie critique, dans son combat opiniâtre contre le scepticisme, n'a pas encore obtenu un triomphe définitif, qu'enfin, suivant la remarque d'un grand penseur (Fichte, dans ses leçons sur *la Destination du Savant*), il reste encore beaucoup à faire dans la pratique, Fr. Schlegel ajoutait : « Mais depuis que Fichte a découvert le fondement de la philosophie critique, il existe un principe sûr pour rectifier, compléter et mener à bonne fin le plan kantien de la philosophie pratique ; et le doute n'est plus justifié sur la possibilité d'un système objectif des sciences esthétiques pratiques et théoriques[3]. »

Fichte, le plus grand métaphysicien du temps, Fichte, supérieur parfois à Spinoza, à Kant et à Rousseau, Fichte, découvrant le fondement de la philosophie critique, Fichte enfin, *l'homme* en vain cherché par Hamlet, ces expressions, sous la plume de Frédéric Schlegel, attestent l'ascendant qu'a pris immédiatement sur son esprit ce penseur de trente-trois ans à peine, installé dans la chaire laissée vacante par Reinhold, et dont l'astre, pour redire le mot de Baggesen, fait déjà, par son éclat, pâlir l'étoile même de Kant. On

mannsche Buchhandlung, 1906, III, III, p. 414), et de cette révélation allait sortir précisément pour Schleiermacher la tournure d'esprit romantique, latente chez lui jusque-là : les *Discours sur la Religion*, les *Monologues* qui sont le manifeste religieux du romantisme, portent, de toute évidence, la marque de l'Idéalisme de Fichte, de sa théorie du Sujet libre, si infidèles qu'ils soient par ailleurs à l'esprit de la *Théorie de la Science*.

1. Walzel, *Fr. Schlegel's Briefe*, II, Dresden, 1794-1796, 69, Dresden, d. 17. August 1795, p. 236.

2. *Ibid.*, 72, Dresden, d. 23. Dez. 1795, p. 244.

3. Première période, dite du principe d'autorité, celle des essais pragmatiques préliminaires de l'instinct théorétique; deuxième période, proprement scientifique celle-là : systèmes dogmatiques de l'esthétique rationnelle et empirique aboutissant au scepticisme esthétique et à la crise qui prépare le passage de la seconde à la troisième période, la période critique, qui commence avec la *Critique du jugement esthétique*. (J. Minor, *Fr. Schlegel*, 1794-1802, *Seine prosaische Jugendschriften*, zweite Auflage, I. Bd., Wien, 1906. Carl Konegen. *Ueber das Studium der Griechischen Poesie*, p. 172-173.)

ne peut donc douter que Frédéric Schlegel ait connu et médité la *Théorie de la Science*, dès sa publication; on ne peut douter davantage de l'influence décisive qu'allait exercer sur lui la doctrine de Fichte [1].

Ce qui, dans la *Théorie de la Science* devait d'abord frapper Frédéric Schlegel, c'était l'audace de son Idéalisme. Fichte prétendait achever l'œuvre de la *Critique* en affranchissant définitivement l'esprit humain du seul esclavage dont Kant n'avait pas su le libérer, l'esclavage de la *Chose en soi*. Il avait osé affirmer qu'il n'y avait pas d'existence absolue hors du sujet : le réel qui semble s'imposer au Moi et le limiter est lui-même, tout entier et jusqu'en son dernier fond, une simple création du sujet, la production inconsciente de l'imagination.

Dès lors, et c'est le second enseignement que Frédéric Schlegel devait recueillir de la philosophie de Fichte, la puissance de l'esprit, la liberté du sujet ne pouvait plus connaître d'obstacle; l'infini seul pouvait la satisfaire, sinon la mesurer. Et c'est, en effet, à proclamer l'infinité de la liberté chez le Sujet absolu qu'aboutit l'Idéalisme de Fichte. Mais liberté c'est productivité, et le Sujet un et absolu, principe premier de la *Théorie de la Science*, réalise l'infinité de sa puissance par la succession des déterminations qui constituent les données de notre conscience. L'idée d'une dialectique génératrice de l'ensemble des choses, l'idée de la liberté produisant le monde est aussi une vue originale de Fichte et qui dépasse, semble-t-il, la méthode encore analytique des trois *Critiques*.

Tout le nerf de cette dialectique est dans l'opposition qui provoque le mouvement même de la liberté, le besoin de réalisation de l'esprit, dans l'opposition du réel et de l'Idéal, de ce qui est et de ce qui doit être, du fini et de l'Infini, du relatif et de l'Absolu; et c'est à triompher de cette opposition que s'efforce, sans y parvenir jamais intégralement, le moralisme de Fichte; l'esprit, l'esprit humain est confiné dans la poursuite d'un Idéal qui recule indéfiniment, à mesure qu'on cherche à l'atteindre.

Comment à ces vues de la *Théorie de la Science* se rattachent les

1. Haym, l'historien de l'école romantique, a écrit :

« Avec la philosophie de Fichte, nous apprenons à connaître un moment capital, non pas seulement de la formation intellectuelle de Frédéric Schlegel, mais du changement d'orientation de notre littérature, de son passage du classicisme au romantisme. Ce fut la *Théorie de la Science* qui engendra dans l'esprit de Fr. Schlegel des combinaisons toutes nouvelles, et Frédéric Schlegel, pénétré de ces vues, donna en matière de poésie et de pensée sa direction et sa formule à tout le cercle littéraire qui l'entourait. » (R. Haym, *Die Romantische Schule*, II, II, p. 214.)

éléments essentiels de la doctrine romantique telle que la formule Frédéric Schlegel, on s'en peut aisément rendre compte.

L'Idéalisme radical de Fichte, la théorie du Moi, principe premier et absolu, liberté infinie, puissance illimitée de création, le rôle de l'imagination dans la production inconsciente des objets, l'idée d'une action génératrice, le contraste enfin entre l'infinité de l'idéal et la limitation du réel, tels sont les éléments dont Frédéric Schlegel a tiré la double conception du Moi comme source du génie dans l'art, et de l'ironie.

Le Moi génial, le Moi créateur, le Moi tout-puissant, c'est, au fond, l'idée maîtresse de la *Théorie de la Science*; cependant cette liberté infinie du Moi demeure, chez Fichte, un pur idéal. Ce n'est point une possession, mais une poursuite et une poursuite qui n'a pas de fin; le lieu de la conscience, c'est l'opposition du Non-Moi et du Moi; et si la tâche humaine consiste à libérer le Moi de ses limites, à transformer, par l'action, la nature en esprit, à réaliser la Raison dans le monde, cette tâche reste toujours un *devoir être*; ce n'est pas, ce ne peut être une chose réalisée en acte.

Rendre possible ce triomphe de la liberté, c'est, aux yeux du romantisme, la tâche qui appartient à l'art. Il affranchit l'esprit humain de l'esclavage du monde sensible et de la contrainte sociale; il assure la domination du sujet sur tout ce qui lui est extérieur; il permet cette réalisation de l'Idéal qui est l'exigence de la Raison, mais que la philosophie ne nous fait pas atteindre. Déjà l'Idéalisme de Fichte avait montré dans les objets du monde l'œuvre de l'imagination; mais cette œuvre enchaînait encore la liberté; le réel expliqué restait toujours le réel, la limitation. L'art seul pouvait créer un monde où l'esprit est souverain, où la matière est adéquate à la forme et l'exprime au lieu de s'opposer à elle.

Maintenant la négation de tout empirisme, de toute objectivité dans l'art, l'affirmation du génie, comme unique source de la création artistique, et, en tant qu'objet de l'art, la subjectivité pure, l'idéalisation du fond le plus intime de l'être, du sentiment, tel est le premier caractère du romantisme, telle est la première transformation qu'il fait subir à l'Idéalisme de Fichte [1]. Est-ce transformation qu'il faut dire, n'est-ce point trahison? La glorification du génie n'est-elle pas le culte de l'individu et Fichte n'a-t-il pas tout fait pour

1. J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik in ihrem Entstehen und ihre Beziehungen zur fichteschen Philosophie*, Beilage zum Program des Grossherzoglichen Lyceums in Rastatt, 1863, Buch- und Steindruckerei von W. Mayer in Rastatt, II. Theil, I. Abth., III. *Athenäum*, p. 30-32.

écarter le soupçon de vouloir diviniser l'individu? Son Moi n'a rien de commun avec le moi individuel et empirique; c'est la Loi, c'est la Raison, c'est la Divinité qui s'exprime au fond de toute conscience. Mais le romantisme primitif l'a bien compris et il a cherché à exprimer ce caractère universel de la personne dans l'individu. Il a reconnu qu'aucun homme « n'est absolument rien qu'un homme, mais qu'en même temps il doit être et il peut être réellement et véritablement l'humanité tout entière; qu'alors, sûr de se retrouver toujours lui-même, il sort toujours à nouveau de lui-même pour chercher et pour trouver dans les profondeurs de la concience d'autrui, le complément de son être propre »; en conséquence le romantisme a recommandé le commerce et la communication avec les autres, la « médiation réciproque », comme le ressort essentiel, comme la fonction la plus haute de la vie[1].

L'idée de cette médiation, de cette transmission réciproque destinée à enrichir l'expérience individuelle, repose d'ailleurs sur la conception que se fait le romantisme du rapport de l'individu avec la divinité : « Tout concept de Dieu-un (Dieu-personne) est sans doute, un mot vide, mais l'idée de la divinité est l'idée de toutes les idées[2]; tout ce qu'il y a d'originel et d'original, tout ce qu'il y a de suprême, voilà ce chaque être a en lui de divin; et, à ce point de vue, chaque individu, à son plus haut degré de puissance, est Dieu[3]. » C'est précisément parce que Dieu habite en chaque individu que chaque individu peut être pour les autres un médiateur, le médiateur s'oubliant et s'anéantissant lui-même, pour révéler, pour exposer, pour communiquer à tous les autres hommes par ses paroles, par sa conduite, et par ses œuvres, le divin qu'il porte en lui; et l'artiste est par excellence le médiateur pour tous les autres[4], parce qu'il est celui qui a le mieux pris conscience de la divinité en lui, parce qu'il a son centre en lui-même[5]; il est vraiment le prêtre de l'humanité, dont la mission sur la terre est d'élever l'être fini à l'éternité[6], de cultiver chez lui le sens, la faculté de recevoir l'intuition du divin, de transformer le Moi empirique en Moi absolu, en Raison, d'exprimer la divinité dans l'individualité[7]. « Dans l'humanité qui, tant qu'elle a été et sera, a été et sera réellement un individu, une personne, la divinité même est devenue humaine. »

1. J. Minor, *F. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*, II. Bd., *Gespräch über die Poesie*, p. 339, *Ath.*, III, I, IV, 61.

2. *Ibid.*, 15, p. 290, *Ath.*, III, I, II, 6. — 3. *Ibid.*, 47, p. 294, *Ath.*, III, I, II, 12. — 4. *Ibid.*, 44, p. 293, *Ath.*, III, I, II, 11-12. — 5. *Ibid.*, 45, p. 294, *Ath.*, III, I, II, 12. — 6. *Ibid.*, 16, p. 290, *Ath.*, III, I, II, 6.

7. Voir aussi J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik*, II, Th., I, Abth., III. *Athenäum*, p. 33-35.

Mais, si le trait caractéristique du génie artistique est le sens de l'universel, si sa tâche est de réaliser l'Absolu, d'éveiller le Dieu qui est au fond de nous, l'art, pour le romantisme — et par l'art il entend surtout la poésie, — est étroitement lié à la philosophie d'une part, à la religion et à la moralité d'autre part. La romantisme associe volontiers et fréquemment la philosophie et la poésie, comme deux disciplines complémentaires : « un idéalisme et un réalisme, deux extrêmes[1] », l'un étant la théorie que l'autre met en pratique, la première finissant où commence la seconde[2]; et toutes deux réunies, la philosophie et la poésie, ne sont que les diverses formes, ou mieux les facteurs de la religion; la religion est leur véritable lien[3], elle est l'élément invisible qui les inspire et les anime[4], elle est l'expression du rapport de l'homme à l'infini qui constitue le sens même, l'intuition originelle du divin[5]; elle est vraiment le centre de tout[6] et ce rapport de l'individu à l'universel, à l'infini, la philosophie et la poésie cherchent, en effet, à l'exprimer, chacune à sa manière, l'une en l'expliquant, l'autre en le figurant; mais il faut ajouter que si la religion est le ressort secret de la philosophie et de la poésie, « si la philosophie est obligée de reconnaître qu'elle ne peut commencer et s'achever que par la religion, et si la poésie dans son aspiration à l'infini, dans son mépris pour l'utilité, a le même but et les mêmes répugnances que la religion[7] », sans la poésie la religion reste obscure et même fausse ou malfaisante, comme sans la philosophie, elle risque de se perdre dans un mysticisme sensuel[8]; poésie, philosophie, religion sont donc au fond inséparables; elles forment une unité organique; quant à la morale elle est à la religion ce que la poésie est à la philosophie[9], une application au réel, et le réel ici c'est la conduite humaine; elle est une application du divin aux choses humaines; elle est donc en quelque manière subordonnée à la religion[10]; mais, ici encore, il faut ajouter que la religion, tout en dépassant la morale, ne peut pourtant point se passer d'elle; elle en est inséparable ou, si elle s'en sépare entièrement, elle devient, à proprement parler, chez l'homme, l'énergie du mal, le principe redoutable, cruel, terrible, inhumain qui est, à l'origine, au fond de son esprit[11].

1. J. Minor, *Fr. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften, loc. cit.*, 96, p. 299, *Ath.*, III, I, II, 21.

2. *Ibid.*, 48, p. 294, *Ath.*, III, I, II, 12-13. — 3. *Ibid.*, 46, p. 294, *Ath.*, III, I, II, 12. — 4. *Ibid.*, 4, p. 289, *Ath*, III, I, II, 4-5. — 5. *Ibid.*, 81, p. 297 et 13, p. 290, *Ath.*, III,I, II, 17-18 et 6. — 6. *Ibid.*, 14, p. 290, *Ath.*, III, I, II, 6. — 7. *Ibid.*, 42, p. 293, *Ath.*, III, I, II, 10-11. — 8. *Ibid.*, 149, p. 306, *Ath.*, III, I, II, 31. — 9. *Ibid.*, 67, p. 296, *Ath.*, III, I, II, 16. — 10. *Ibid.*, 73, p. 297, *Ath.*, III, I, II, 16. — 11. *Ibid.*, 132, p. 304, *Ath.*, III, , II, 28.

La Morale, la Poésie, la Philosophie, et ce quatrième élément invisible qui les pénètre et les vivifie toutes les trois[1], la Religion, constituent les disciplines de la culture humaine, et ces disciplines qui, au fond, se complètent mutuellement ont un but commun : la réalisation de l'infini, l'élévation du Moi à l'Absolu et à l'Universel, élévation qui constitue le propre du génie[2]. Le romantisme semble donc bien vouloir ainsi poursuivre la tâche que la *Théorie de la Science* avait assignée à l'humanité, mais avec ce radicalisme qui le caractérise, il pousse ici encore la thèse de Fichte au delà des limites que lui fixait son auteur; il dépasse le point de vue de l'homme, le point de vue critique; il prétend faire une réalité de ce qui, pour Fichte, ne pouvait être qu'un Idéal; et, en s'efforçant de saisir un Absolu qui n'est pas à la mesure humaine, il aboutit à la négation de tout ce qui, pour nous, est réel; il aboutit à la théorie fameuse de l'ironie.

L'ironie romantique est, pourrait-on dire, essentiellement une méthode pour permettre au Moi empirique d'atteindre l'Infini et l'Absolu qui est sa forme même; mais cette élévation à l'Absolu, cette réalisation de l'Infini exige que cette forme demeure vide, elle implique la négation de tout le contenu réel et empirique de la conscience.

L'ironie est définie par Frédéric Schlegel : « une succession continue d'autocréation et d'autodestruction[3] »; ou encore « une synthèse absolue d'antithèses absolues, le changement continu et qui se produit soi-même de deux pensées en lutte[4] ». Qu'est-ce à dire? La liberté absolue du Moi, l'infinité de l'esprit ne peut se satisfaire d'aucune détermination particulière; elle affirme son pouvoir de production autonome en dépassant toutes les limites à travers lesquelles le Moi empirique se réalise; mais elle ne peut les dépasser qu'en les niant; c'est, au fond, par la continuelle négation de soi, comme limité, comme fini, par une sorte d'anéantissement que l'esprit développe sa puissance de création, qu'il établit sa souveraineté à l'égard de la nature. C'est par cette inspiration du sacrifice qu'il révèle le divin qu'il porte en lui et la valeur de l'art; la supériorité de l'artiste vient justement de ce qu'il a le sens de ce sacrifice, de ce qu'il ne cesse de s'anéantir lui-même. Il donne ainsi à l'homme l'exemple de la destruction du fini, parce qu'il est fini — ce

1. J. Minor, *F. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*, II. Bd., *Gespräch über die Poesie*, 4, p. 289, *Ath.*, III. I, II, 45.
2. V. aussi : J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik*, 1863, II. Theil, I. Abth., p. 35-40.
3. J. Minor, *op. cit.*, II. Bd., *Athenäum*, Fragmente 51, p. 211, *Ath.*, I, 14-15.
4. *Ibid.*, 121, p. 222, *Ath.*, I, 2-31.

qui est la destinée de tout produit de la nature et il n'en est sans doute que le plus noble et le plus beau — mais il lui rappelle aussi qu'il est quelque chose d'autre encore que la fleur de la terre, qu'il est raisonnable; or la Raison est libre et elle consiste, au fond, précisément dans une détermination d'elle-même se poursuivant éternellement à l'infini et ne pouvant se satisfaire d'aucune détermination particulière[1].

Ce qu'exprime l'ironie, à travers ses saillies et ses paradoxes, c'est justement l'incapacité du fini à réaliser un infini qui partout et sans cesse le déborde, c'est l'originalité et l'indépendance absolues de l'Esprit, du Moi, c'est la contradiction entre l'Absolu et le phénomène, entre l'Universel et l'individuel, c'est la conscience du néant de la réalité, la conscience de la seule vérité de l'Idéal; c'est l'idée que l'ensemble des productions du Moi qui constituent le Monde sont un pur jeu, et que la seule valeur est dans la liberté absolue de l'esprit, dans sa puissance infinie de création. De là cette dérision à l'égard de tout ce qui est établi, de toute règle et de tout ordre (lois, mœurs, État, justice), parce que ce sont des entraves, des obstacles à la liberté; de là cette transformation de tout le réel en objet de l'art, en jeu de l'imagination en pures formes à l'égard desquelles l'esprit se sent libre et qu'il domine comme des créations de sa fantaisie; et, avec la complaisance pour cette fantaisie, cette glorification de la génialité du Moi, qui, en définitive, constitue l'ironie romantique[2].

Telles sont les conséquences auxquelles le romantisme allait aboutir sous l'inspiration visible de Fichte, en attendant qu'il finisse par déformer la *Théorie de la Science* jusqu'à la caricature. Mais déjà même dans le romantisme naissant apparaissaient certains germes si vite développés qu'avant deux ans il forceront Fichte, le patron des premiers romantiques, à devenir leur plus redoutable adversaire. Dans la génialité du Moi, dans l'ironie il y a, en effet, quelque chose d'autre et quelque chose de plus que les enseignements de la *Théorie de la Science*, il y a l'inspiration de Gœthe et la tradition de Spinoza, il y a aussi le souvenir du « grand Jacob Bœhm ». En Gœthe, les fondateurs du romantisme voient l'incarnation même de la génialité[3], dont la philosophie de Fichte leur

1. J. Minor, *Fr. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*. II. Bd., *Athenäum*, Fragmente, 131, p. 303, *Ath.*, III, I, 27-28.
2. Voir aussi pour ce qui concerne l'ironie : J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik* III, *Ath.*, p. 41-42 et IV, Romantische Ironie, p. 42-61.
3. J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik*, 1863, II. Theil, I. Abth., p. 19.

avait en quelque sorte fourni la théorie. Gœthe, c'est d'abord pour eux le génie sous sa forme éminente dans l'art et dans la poésie; c'est le génie qui s'affranchit de toute règle [1], qui s'affirme lui-même, en face du monde extérieur, de ses lois, de sa morale vulgaire, comme le principe et la norme de toute action, qui se pose en législateur du monde entier et s'impose à lui, qui peut dire enfin :

> Auch in der sittlichen Welt ist ein Adel — Gemeine Naturen
> Zahlen mit dem, was sie thun : schöne mit dem, was sie sind.

Mais Gœthe c'est aussi le génie triomphant de la lutte dramatique à laquelle par sa double nature l'homme semble devoir être éternellement condamné, réconciliant dans une harmonie supérieure l'instinct et la raison, le réel et l'idéal. Et cette réconciliation est encore une victoire du génie créateur, tout-puissant; elle consiste, au fond, dans l'idéalisation du réel; le réel, le naturel cesse d'être un obstacle et une limite pour la liberté du sujet quand l'imagination le reconstruit et pour ainsi dire le recrée [2].

Mais si, contrairement aux apparences, la nature n'est pas opposée à l'esprit, ce n'est pas seulement parce que le génie du poète la transfigure, c'est parce qu'au fond son intuition en aperçoit, comme d'instinct, le sens profond, le sens divin. N'est-ce pas Gœthe qui, devant cette assertion de Jacobi que « la nature nous cache Dieu », écrivait dans son journal : « Ne devais-je pas, avec mon intuition pure et profonde, native et exercée, qui m'avait instruit à voir Dieu dans la nature et la nature en Dieu, tellement que cette idée faisait le fond de toute mon existence, ne devais-je pas, devant une assertion si étrange et si bornée, me séparer intellectuellement et à jamais de l'homme excellent auquel m'attachaient des sentiments de vénération et de tendresse [3]? »

« Voir Dieu dans la nature et la nature en Dieu », cette idée faisait « le fond de toute son existence » : il ne faut donc pas s'étonner si, rompant avec le formalisme moral du protestantisme orthodoxe dont la sécheresse était stérilisante, le poète découvrait dans le sentiment de la nature une source d'inspiration religieuse, s'il consentait même un moment, avec d'autres contemporains illustres, à voir dans certains phénomènes inconscients de la sensibilité, dans le sommeil, dans le magnétisme, etc., la marque en elle de notre relation avec le supra-sensible?

1. J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik*, 1862, I, Theil, I, Gœthe, p. 12.
2. *Ibid.*, p. 10-11.
3. Gœthe, *Werke*, éd. de Weimar 1893, 36. Bd., p. 72.

« Dieu est dans la nature, la nature est en Dieu » : cette communauté d'origine que spontanément son sens poétique lui révèle, Gœthe en comprend toute la portée philosophique le jour où l'*Éthique* de Spinoza lui apporte « un souffle de paix[1] », lui découvre « une grande et libre perspective sur le monde sensible et sur le monde moral » et lui enseigne enfin que « la nature agit selon des lois éternelles, nécessaires, tellement divines, que la divinité elle-même n'y pourrait rien changer[2] ».

Et c'est bien aussi, en même temps que chez Gœthe, chez Spinoza que le romantisme naissant cherchera sa justification, quand Schlegel, transformant de plus en plus la doctrine de l'ironie, voudra faire de la religion le principe et la source même de l'art. Si l'art est capable de l'Infini, il ne lui suffit pas de se borner, avec Fichte, à affirmer l'infinité du sujet, c'est l'infinité de l'Univers entier qu'il doit embrasser. Le sujet a son complément et sa détermination nécessaires dans l'objet; l'Idéalisme intégral exige, pour être entendu, la constitution du Réalisme intégral; et l'ironie consiste alors non plus à se détacher des choses pour prendre conscience de la liberté, mais à prendre conscience des limites du Moi pour s'en affranchir en dépassant à la fois le point de vue du sujet et celui de l'objet, en s'élevant à la hauteur de l'Infini en soi, du divin véritable[3]. Mais cette transformation de l'Esthétique en Mystique qui aboutira, pour donner un corps à l'art, à la constitution d'une nouvelle mythologie, sur quoi s'appuie-t-elle sinon sur l'*Éthique* de Spinoza « dont le mysticisme complétait la dialectique — sous sa forme achevée — de la *Théorie de la Science* de Fichte », et dont « le réalisme était déjà de la poésie »[4]. Le panthéisme, pris ainsi dans son sens poétique, aboutira, en fin de compte, au dire de Schlegel lui-même, au véritable Catholicisme[5].

Enfin, avant le « mysticisme » et le « réalisme » de Spinoza, il y avait eu aussi — Haym, l'historien du romantisme, nous le rappelle — le mysticisme et le réalisme du vieux cordonnier de Gœrlitz, du « grand Jacob Bœhm » en qui déjà s'alliaient la nature et la poésie. Faut-il parler ici du culte que Fr. Schlegel avait voué à celui qu'il

1. Gœthe, *Werke*. éd. de Weimar, 1891, 29. Bd. Aus meinem Leben, Sechszehntes Buch, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 12.
3. Haym, *Die Romantische Schule*, III, III, p. 492-493.
4. *Ibid.*, III, V, p. 694.
5. *Ibid.*, II, III, p. 492. Voir Windischmann *Friedrich Schlegel's Philosophie. Fragmente aus dem Jahre 1796*. Vorlesungen II, p. 445-446. Voir aussi Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, II, p. 328-329.

appelait le « philosophus teutonicus », à celui chez qui le Christianisme entrait en contact avec les deux sphères où l'esprit révolutionnaire exerçait presque le mieux son action, la physique et la poésie[1].

On pressent, à travers cette triple influence, le sens dans lequel, presque aussitôt après sa naissance, va évoluer le romantisme; on pressent le cynisme d'une liberté qui, sous le couvert de la génialité du Moi, répudiera toute règle et tout frein; on pressent, derrière l'ironie transformée, l'apparition d'un panthéisme puis d'un mysticisme naturalistes qui auront vite fait de tourner à la théosophie et à la magie; et l'on prévoit aussi à quelles résistances, à quelles répugnances de pareilles tendances se heurteront de la part de Fichte, le représentant du criticisme et du moralisme.

Cependant il faut reconnaître qu'à l'heure où Fr. Schlegel venait à Iéna, le sens de cette évolution était encore loin d'apparaître; une seule chose pouvait frapper les regards, l'évidente parenté de la doctrine artistique nouvelle que les Schlegel annonçaient au monde, et de la philosophie nouvelle — c'est le nom qu'on lui donnait alors — dont Fichte était l'inventeur. Et si la critique artistique de Lessing appartient bien à la même époque que la *Critique* philosophique de Kant, la passion du génie, la glorification du Moi qui caractérisent les successeurs de Lessing, les représentants de la période de *Sturm und Drang*, les romantiques en particulier, ont aussi leur date, et cette date est celle de la *Théorie de la Science*[2].

C'est donc à juste titre que Frédéric Schlegel put dire de la *Théorie de la Science*, qu'avec la *Révolution française* et le *Wilhelm Meister* de Gœthe, elle représentait les trois plus grandes directions du siècle[3].

La *Révolution française*, c'était le triomphe de la liberté, de l'Idéal, de la foi vivante et efficace, sur la tradition et la routine, sur l'autorité de la croyance aveugle. Le *Wilhelm Meister*, c'était, en littérature, l'union de l'antique et du moderne, de l'harmonie de la forme, de la mesure, caractères de l'esprit antique, avec l'infini de la liberté dont le Christianisme, en déplaçant l'axe du monde qu'il transportait de la nature à la conscience, avait donné la révélation

1. Haym, *Die Romantische Schule*, III, iv, p. 618, *Ath.*, III, p. 41-42 et IV, Romantische Ironie, p. 42-61.

2. J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik*, II. Theil, I. Abth, I, Fichte, p. 2-3, II, Die beiden Schlegel, p. 16.

3. J. Minor, *Fr. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*, *op. cit.*, II. Bd., *Fragmente*, 216, p. 236, *Ath.* I, ii, p. 56.

et comme le vertige à l'esprit moderne. La *Théorie de la Science*, c'était la proclamation de l'Idéalisme intégral, de « l'Égoïsme spéculatif » annoncé par Jacobi; c'était la liberté triomphante, le Moi devenu principe absolu et autonome, c'était l'imagination, puissance infinie de création, tirant des profondeurs de l'inconscient son œuvre lumineuse, le monde, symbole du génie.

Mais si l'apparition de la *Théorie de la Science* avait répondu avec tant d'opportunité aux aspirations des Schlegel, en leur apportant comme une sorte de justification, si elle fournissait à la doctrine romantique naissante ses principes et même parfois ses formules, il faut, pour expliquer l'influence durable de la *Théorie de la Science* sur le romantisme, tenir compte de l'ascendant que son auteur exerça personnellement sur l'esprit de Frédéric Schlegel.

En arrivant à Iéna, initié déjà par ses lectures aux secrets de la *Théorie de la Science*, Fr. Schlegel savait bien qu'il allait trouver en Fichte un collaborateur et un allié; mais, le jour où il connut le philosophe, il comprit qu'il avait un maître. Romantique, Fichte l'était par avance; il l'était par la puissance de son originalité, par le tour volontiers sarcastique de son esprit, par l'éclat de sa parole, par l'exaltation de ses convictions; il l'était par son amour de la Révolution française, par son insatiable besoin de rénovation et de réformes, par son désir incessant d'agir et d'étonner le monde [1]; il l'était encore par son immense orgueil; il l'était aussi par son Idéalisme intransigeant, volontairement paradoxal et dont il aimait à dire qu'il fallait, pour l'entendre, un sens nouveau; il l'était par sa haine du « sens commun », de ce plat rationalisme qui avait été le triomphe de l'*Aufklärung* et du vieux Nicolaï; il l'était enfin, il l'était surtout, par sa soif d'indépendance, par l'ardeur de sa foi en la liberté absolue, par cette poursuite d'un Infini dont il faisait l'idéal et la destinée même de l'humaine raison. Un pareil homme devait séduire et enthousiasmer Frédéric Schlegel, qui subit la fascination du génie de Fichte jusqu'à en oublier sa propre originalité, jusqu'à se faire son humble disciple.

Cette attitude de disciple, Schlegel l'avait prise déjà dans cet *Essai sur le concept du Républicanisme* (Versuch über den Begriff des Republikanismus) que, de Dresde encore, il écrivait, à propos

1. Haym, dans sa *Romantische Schule*, écrit : « La pensée de Fichte s'était formée sous l'influence de la remarquable tentative que faisaient les Français durant leur Révolution pour transformer d'un trait de plume leur État en État conforme à la pure Raison. Les convictions philosophiques de Fichte sortaient de ses convictions politiques. Et c'est à bon droit que sa philosophie fut accusée d'être démocratique. » Haym, *Die Romantische Schule*, II, II, p. 217.

de la *Paix perpétuelle* de Kant, dans l'*Allemagne* de Reichardt. Schlegel s'y proposait, en particulier, de combler une lacune de l'écrit de Kant, l'absence de « principes dans la division des espèces d'État et des parties intégrantes de tout État »; il apportait à cet effet une « déduction du Républicanisme et une classification politique *a priori* ». Or, dans cette déduction et dans cette classification *a priori*, c'est visiblement de la philosophie de Fichte que Schlegel s'inspire. Il part de la « Thèse pratique suprême » de la proposition : le Moi, le Sujet doit être; et, en y appliquant la donnée théorique que l'homme, non plus comme individu séparé des autres sans doute, mais comme lié aux autres individus de l'espèce, est doué du pouvoir de la communication et susceptible vis-à-vis d'eux d'une influence actuelle ou possible, il établit que cette thèse pratique devient justement, par une telle déduction, le fondement et l'objet de la politique; la proposition, *le Moi doit être* signifie, sous cette détermination particulière, que *la communauté des hommes doit exister* ou « *le Moi doit être susceptible de communication, de participation* », *le Moi est politique, il fait partie de la Société qui constitue l'État*[1]. Et, avec l'idée de l'État, Schlegel déduit de « l'Impératif politique » la nécessité de la liberté et de l'égalité politiques, celles-ci exigeant, pour fondement de la Constitution politique, la volonté générale, ce qui est précisément le caractère du Républicanisme[2]; car le vrai Républicanisme est nécessairement démocratique; il comporte la substitution de la volonté du nombre à la volonté générale[3]; et Schlegel admet, avec Fichte, le droit à l'insurrection, le jour où la volonté générale, exprimée par la majorité, se trouve en opposition avec la Constitution de fait, si, par exemple, cette Constitution est despotique[4].

Disciple de Fichte, Schlegel l'apparaît encore davantage, après qu'il a fréquenté, à Iéna, l'auteur de la *Théorie de la Science*. Il est son disciple par le ton de sa polémique — qu'on se souvienne de la réponse de Fichte au professeur Schmid — quand, dans son *Orphée allemand* (Der deutsche Orpheus), il répond aux attaques de Schlosser contre la philosophie critique; il est son disciple quand, en 1796-97, il cherche à caractériser et à interpréter le Kantisme du point de vue de la *Théorie de la Science* : il met en garde le public contre la nouvelle idolâtrie qui consiste à vouloir s'en tenir

1. J. Minor, *F. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*, II. Bd. *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, p. 60-61. *Deutschland*, Dritter Bd., Berlin, 1796, bei Unger, 7. St., n° 2, p. 17-18.

2. *Ibid.*, p. 61, *Deutschland*, p. 19. — 3. *Ibid.*, p. 63, *D.*, p. 22. — 4. *Ibid.*, p. 70-71, *D.*, p. 40-41.

purement et simplement à la lettre du Kantisme; il veut rendre impossible à la « masse des perroquets kantiens de s'en tenir à Kant comme à une amulette de la vérité »; il trouve Kant « oscillant, inconsistant (eitel), dépourvu de la puissance efficace et décisive d'un Spinoza ou d'un Fichte »; il en fait même un pédant, « un pédant de génie » sans doute; et sans cesse il reproche à sa doctrine d'être restée toujours à moitié chemin, de manquer de systématisation, d'unité. On reconnaît sans peine à ce reproche le modèle qui hantait son regard.

Il est enfin le disciple de Fichte dans le compte rendu, qu'il donne au *Journal littéraire universel*, du *Journal philosophique* de Niethammer dont Fichte va devenir le codirecteur. A propos des *Lettres sur l'indifférence religieuse* (Briefe über den Religions-Indifferentismus) de Niethammer, il invoque les principes et les formules mêmes de Fichte, relativité et limitation du Moi au point de vue théorique, impossibilité d'affranchir jamais totalement le sujet empirique de toutes limites, de l'identifier intégralement au Moi pur, nécessité du Moi pratique, comme substitut pour le sujet empirique du Moi absolu (le Moi absolu devenant l'Idéal du Moi empirique, le but infini de son devoir)[1]; et c'est bien l'inspiration de la philosophie de Fichte qui lui dicte ici ses vues sur la liberté et sur la religion[2].

Le compte rendu des articles sur le Droit et sur la Législation d'Ehrard, de Maimon, de Schaumann, aboutit à l'établissement des thèses mêmes que Fichte va soutenir dans son *Droit naturel*[3]. Plus loin, quand Schlegel parle des lettres de Schelling sur le *Criticisme et le Dogmatisme*, quand il déclare que le paradoxe qui est le propre des philosophes (l'exemple des plus grands le prouve) n'est pas seulement leur caractère à eux mais aussi celui de la philosophie; quand il ajoute que, plus puissant l'on est, plus unilatéral on est, qu'on est d'autant plus paradoxal qu'on est plus philosophe[4], à qui songe-t-il sinon à Fichte?

Enfin, dans le compte rendu de la polémique entre Fichte et le professeur Schmid, Schlegel s'exprime de la façon suivante : « Même parmi les adversaires de la *Théorie de la Science*, il n'en est pas un, pourvu que ce soit seulement un philosophe, qui ne la compte au petit nombre de ces productions de l'esprit philosophique exigeant l'étude la plus assidue et la plus profonde et payant cette étude

1. J. Minor, *F. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*, II. Bd., p. 104, *Niethammers Philosophisches Journal*, et *A. L. Z.* vom Jahre 1797, n° 90, Dienstag, d. 21. März, p. 716.

2. *Ibid.*, p. 105, *A. L. Z.*, p. 717-718. — 3. *Ibid.*, p. 109, *A. L. Z.*, p. 723 — 4. *Ibid.*, p. 111-112, *A. L. Z.*, p. 725-726.

de retour[1] ». Il trouve Fichte trop modeste quand il déclare que la *Théorie de la Science* n'est qu'une explication de la *Critique* de Kant. « Supposez établi, dit-il, que la philosophie de Kant reçoive de la seule *Théorie de la Science* son sens et sa solidité, qu'elle contienne en germe et implicitement les principes de la *Théorie de la Science*, on pourrait toujours faire cependant l'objection que, maintenant aussi, nous comprenons mieux Spinoza et Leibniz qu'ils ne se sont compris eux-mêmes » et se demander « si Kant s'est bien compris lui-même *précisément* ainsi[2] ».

Et il montre qu'il a pénétré jusqu'en son fond l'esprit de la philosophie de Fichte quand il écrit : « l'unique commencement, le fondement tout entier de la *Théorie de la Science* est dans un Acte : la totalisation de l'abstraction réflexive, une construction de soi liée à la contemplation de soi, l'intuition interne libre de la « Ichheit » (l'Esprit), de la position de soi par soi (des Sichselbstsetzens), de l'identité du sujet et de l'objet. Toute la philosophie n'est rien de plus que l'analyse de cet acte unique, saisi dans sa production.

« Quiconque n'est pas capable d'agir cet acte libre est exclu du cercle de la *Théorie de la Science*; à lui s'applique cette proposition essentielle de la *Théorie de la Science* : il n'est pas plus nécessaire que tous les hommes soient philosophes qu'il n'est nécessaire qu'ils soient poètes ou artistes[3]. »

II. *NOVALIS.*

Novalis, le plus ancien et le plus intime ami de Frédéric Schlegel, porte peut-être plus profonde encore l'empreinte de la *Théorie de la Science*, et l'ascendant qu'il exerçait personnellement sur Frédéric Schlegel

1. Minor, *F. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*, p. 113, *A. L. Z.*, p. 726.

2. *Ibid.*, p. 114, *A. L. Z.*, p. 727. Il convient de rapprocher de ce passage le Fragment de l'*Athénée* (I. Bd., II. St. Berlin, 1798) qui concerne la *Théorie de la Science* et dont voici le texte intégral :

Fichte's Wissenschaftslehre ist eine Philosophie über die Materien der Kantischen Philosophie. Von der Form redet er nicht viel, weil er Meister derselben ist. Wenn aber das Wesen der Kritischen Methode darin besteht, dass Theorie des bestimmenden Vermögens und System der bestimmenden Gemüthswirkungen in ihr wie Sache und Gedanken in der prästabilirten Harmonie innigst vereinigt sind, so dürfte er wohl auch in der Form ein Kant in der zweyten Potenz und die Wissenschaftslehre weit Kritischer seyn, als sie scheint. Vorzüglich die neue Darstellung der Wissenschaftslehre ist immer zugleich Philosophie und Philosophie der Philosophie. Es mag gültige Bedeutungen des Worts Kritisch geben, in welchem es nicht auf jede Fichtische Schrift passt. Aber bey Fichte muss man, wie er selbst, ohne alle Nebenrücksicht nur auf das Ganze sehen und auf das Eine worauf es eigentlich ankommt; nur so kann man die Identität seiner Philosophie mit der Kantischen sehen und begreifen. Auch ist Kritisch wohl etwas, was man nie genug sein kann. (J. Minor, *Fr. Schlegel, op. cit.*, II. Bd., *Frag.*, 281, p. 249-250. *Ath.*, I. Bd. II. St. p. 77.)

3. *Ibid.*, p. 115. *A. L. Z.*, p. 729.

devait contribuer puissamment à entretenir l'enthousiasme du nouveau disciple de Fichte.

Frédéric Léopold de Hardenberg, le futur Novalis, était l'ami de collège de Frédéric Schlegel. Pendant l'été de 1796 Sophie, sa fiancée, dont la grâce et le charme avaient séduit le grand Gœthe lui-même, était venue se faire opérer à Iéna; elle était soignée chez sa sœur. Hardenberg allait souvent, des salines de Weissenfels où il était ingénieur, rendre visite à la jeune malade et s'asseoir à son chevet. Durant ces séjours à Iéna il ne pouvait manquer de se rencontrer avec Fichte, le successeur de Reinhold dont il avait suivi les cours en 1790, à dix-huit ans; d'étroites relations liaient d'ailleurs à sa famille le créateur de la *Théorie de la Science*[1]. Frédéric Léopold de Hardenberg avait pour cousin et pour ami Dietrich de Miltitz, le fils du protecteur de Fichte, de celui qui l'avait arraché à son village pour lui donner la culture digne d'un esprit si heureusement doué. Il paraît même qu'après la mort prématurée, à Pise, en 1774, du baron Ernest Haubold de Miltitz, les frais d'entretien du jeune Fichte à l'Université furent supportés en partie par le père du futur Novalis, le directeur des salines de Weissenfels, Erasme de Hardenberg, intime confident du défunt[2].

En Fichte déjà célèbre, en Fichte, le professeur le plus aimé d'Iéna, Novalis avait ainsi un ami de la première heure, il ne pouvait donc que s'applaudir de rencontrer chez son ancien condisciple, chez Frédéric Schlegel, arrivé, lui aussi, à Iéna durant cet été de l'année 1796 (août), un fervent disciple de Fichte. Dans les entretiens qu'il avait avec lui, au sortir de la chambre de sa chère petite malade, il encourageait de son approbation le zèle du néophyte. Ce que durent être ces entretiens on l'imagine assez bien, et l'on croit entendre encore l'écho de leurs conversations où, parlant de l'enthousiasme et de la génialité, Fichte, suivant l'expression même de Frédéric Schlegel, devait grandir jusqu'au ciel[3].

Est-ce le souvenir de ces causeries, est-ce tout simplement le besoin de se recueillir et de réfléchir, au lendemain d'une grande douleur, qui entraîna Novalis à se jeter tout entier dans l'étude de

1. Haym, *Die Romantische Schule*, III, II, p. 331-332.

2. Peters, *General Dietrich von Miltitz* (Meissen, 1863), p. 2. Voir aussi p. 30 les lettres de Novalis à Dietrich.

3. Dr. O. Walzel, *Schlegel, Briefe an seinen Bruder Aug. Wilhelm*, III, 104, p. 365. Cette expression se trouve dans une lettre à Guillaume à propos des *Fragments* que Frédéric prépare : « Die Masse im ersten Stück denke ich noch mit überraschenden Ernst zu schliessen; mit einigen nicht sehr langen aber sehr grossen — über Enthusiasmus und Genialität, wo Fichte in den Himmel erhoben werden soll — über Grösse, — über den heiligen Ernst. »

la *Théorie de la Science* et à chercher dans les enseignements de cette philosophie de la volonté, de la liberté toutes-puissantes un remède héroïque à son désespoir? Toujours est-il qu'après la mort de Sophie (19 mars 1797), presque aussitôt suivie de celle d'Érasme, le frère de Novalis (14 avril), « la Science fut le seul intérêt capital que celui-ci prit encore au monde[1] ». « Il se plongea aussi profondément que possible dans le flot du savoir humain pour oublier, autant qu'il pouvait rester au milieu de ses vagues saintes, les mauvais rêves du destin[2]. »

Et le flot du savoir humain, ce fut pour lui d'abord la *Théorie de la Science* de Fichte.

Dans le *Journal* qu'il commença d'écrire à Tennstedt, le 18 avril 1797, trente et un jours après la mort de Sophie, — ces mémoires portent, en face de chacune de leurs dates respectives le nombre de jours écoulés depuis cette mort — on trouve à la date du 29-30 mai (72-73 jours depuis le décès) l'aveu significatif que voici : « Entre la barrière et Gruningen, j'eus la joie de découvrir le véritable sens du concept du Moi de Fichte ».

Cette découverte était d'ailleurs le fruit d'une longue méditation, car le même *Journal* nous révèle, dès sa première page, l'ardeur avec laquelle Novalis s'était jeté dans la philosophie[3]; et Novalis prend soin de préciser lui-même de quelle philosophie il s'agit; le 21 mai il parle d'un « extrait qu'il a fait de Fichte[4] », et nous apprenons qu'il lit le *Droit naturel*, qu'il y a beaucoup pensé et avec fruit[5].

Mais, plus encore que son *Journal*, les *Fragments* de cette époque attestent à quel point Novalis est pénétré de la pensée de Fichte.

Dans les *Fragments* qu'il intitule *philosophiques* ou *logologiques*, et qui paraissent dater de 1797, Novalis écrit :

« Il serait bien possible que Fichte eût inventé une manière toute nouvelle de penser et pour laquelle la langue n'a pas encore de terme[6]. »

Dans un autre des *Fragments*[7] recueillis sous le titre de *Poussière d'étamines* (Blüthenstaub), et publié en 1798, c'est visiblement à

1. Dr. J. M. Raich, *Novalis Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel*, Mainz, Verlag von P. Kirchheim, 1880, 9. Novalis an Fr. Schlegel in Iena, Tennstedt am grünen Donnerstag (13. April 1797, p. 29).

2. Lettre de Fevr. 1797, citée par Haym, *Die Romantische Schule*, III, II, p. 332.

3. Heilborn, *Novalis Schriften*, Reimer, Berlin 1901, *Journal*, p. 281.

4. *Ibid.*, 18 avril, 31, p. 267. « Philosophie, le but de la pensée était assez ferme » et « De bonne heure philosophie. Après midi à deux heures monté philosopher », le 19, 32, p. 267.

5. *Ibid.*, 21, mai, 64, p. 277. — 6. *Ibid.*, 26, 69; 27, 70, p. 280.

7. *Ibid.*, II. Bd., Erste Hälfte, *Philosophische (logologische) Fragmente*, p. 55-56.

Fichte qu'il pense en déclarant que : « le premier génie qui s'est pénétré lui-même a trouvé ici le germe typique d'un monde incommensurable. Il a fait une découverte qui, dans l'histoire du monde, devait être forcément la plus merveilleuse, car avec elle commence pour l'humanité une ère entièrement nouvelle... Archimède peut maintenant accomplir sa promesse (de soulever le monde), le point d'appui qu'il cherchait hors du monde est là[1]. »

Et il ajoute, dans un *Fragment* qui date de la même année : « Fichte, avec des mots écrits, avec des formules, avec des combinaisons, opère des *miracles internes*[2]. » Enfin dans ses *Matériaux pour une Encyclopédie* (Materialen zur Encyclopædie), toujours de la même année, rappelant que « Kant a joué le rôle de Copernic, qu'il a expliqué le Moi empirique avec son Monde extérieur comme une planète, et placé le centre du système dans la loi morale ou dans le Moi moral », Novalis ajoute : « Fichte-Newton est devenu l'inventeur des lois du système du monde interne, le second Copernic[3] ».

Cette grande découverte de Fichte, cette manière nouvelle de philosopher pour laquelle la langue n'avait pas encore de terme, Novalis la croyait susceptible d'être reprise et même perfectionnée par d'autres que par Fichte. « Peut-être, déclare-t-il, dans le *Fragment* où il constate l'originalité de la découverte de Fichte, peut-être l'inventeur n'est-il pas, sur son instrument, l'artiste le plus accompli et le plus ingénieux. Non pas que je veuille dire qu'il en soit ainsi, mais il est vraisemblable qu'il y a et qu'il y aura des hommes pour fichtéiser bien mieux que Fichte. Il pourra se produire ici de merveilleux chefs-d'œuvre, si l'on commence d'abord à suivre, en artiste, la manière de Fichte[4]. »

Que Novalis ait cru « être ou devoir être un des hommes capables de mieux fichtéiser que Fichte »; qu'il ait songé à « produire de merveilleux chefs-d'œuvre en essayant de suivre, en artiste, la manière de Fichte », on n'en peut guère douter si l'on parcourt les *Fragments* qu'il a laissés.

D'abord il apparaît que Novalis a dû, un moment, songer à édifier un système de philosophie; il en a tout au moins jeté sur le papier les premiers linéaments en notes éparses, écrites au jour le jour et au gré de son inspiration, en notes qu'il appelle lui-même des textes pour la pensée. Les *Matériaux pour une Encyclopédie*, les

1. Heilborn, *Novalis Schriften*, *Blüthenstaub*, p. 26-27. — 2. *Ibid.*, *Fragmente*, 1798, p. 116. — 3. *Ibid.*, Zweite Hälfte, *Materialen zur Encyclopædie*, 1798-99, p. 431. — 4. *Ibid.*. Erste Hälfte, *Philosophische Fragmente*, p. 56.

Cahiers d'études philosophiques (Aus philosophischen Studienheften), et, dans ces *Cahiers*, les réflexions sur la matière et la forme, sur le Moi, les observations sur la *Théorie de la Science* et ses passages remarquables, ne laissent pas de doute à cet égard. Ces *Fragments* d'ailleurs permettent aussi d'affirmer l'inspiration toute fichtéenne du système auquel rêvait Novalis; la plupart des pensées qu'il jette ainsi sur le papier ne sont que les commentaires de certains passages de la *Théorie de la Science* ou les vues qu'elle lui suggère. Une analyse minutieuse des textes établirait aisément le détail de cette filiation; nous devons ici nous borner à en dégager les grandes lignes.

Le trait le plus frappant à cet égard, est, à coup sûr, l'assimilation de la philosophie à la mathématique.

En publiant, la *Théorie de la Science*, Fichte — s'il faut en croire le témoignage du « Plutarque allemand », de l'historien Varnhagen, confirmant le récit de Steffens que nous avons reproduit ailleurs, — avait cru apporter au monde une découverte qui, comme l'analyse pour le calcul, fût un instrument infaillible pour la pensée, une arme de l'esprit donnant à celui auquel on l'aurait remise une force singulière[1].

Il s'agissait, en somme, pour lui, de construire le monde de la conscience à l'imitation des mathématiques pures, en dehors de tout recours à l'expérience, à l'aide de concepts *a priori*, en partant de définitions, de postulats que l'esprit se poserait à lui-même, avec une nomenclature qu'il aurait choisie et suivant une méthode — la méthode dialectique — qui serait sa marche propre. Cette logique transcendantale devait d'ailleurs prouver sa vérité, tout comme les mathématiques, par sa correspondance avec l'expérience. Ses constructions devaient aboutir à la détermination de la réalité.

Le caractère tout idéaliste d'un pareil symbolisme était bien fait pour séduire l'imagination mystique de Novalis. Les nombres, et les figures, les mots et les lettres n'ont-ils pas, depuis les temps les plus anciens, passé pour des puissances magiques?

Toujours est-il que Novalis adopta la « découverte » de Fichte avec une sorte de ferveur; mais Novalis pensait que Fichte était loin d'avoir donné à cette découverte toute l'ampleur dont elle était susceptible; il pensait sans doute faire de la philosophie une véritable mathématique de la qualité, un calcul, une algèbre logique,

1. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten*, Brockhaus, zweite Auflage, Erster Theil, II. Bd. Töplitz, 1811, p. 329.

quelque chose comme cette « ars combinatoria » ou encore cette « mathesis rationis » dont avait rêvé le grand Leibniz. Il se croyait peut-être même l'élu destiné à réussir dans cet « art », grâce à la « nouvelle manière de penser » que Fichte avait inventée, grâce aux principes nouveaux que la *Théorie de la Science* avait apportés au monde.

C'est du moins ce qui paraît résulter de quelques-uns des plus importants fragments de ses *Cahiers*.

Novalis y insiste sur l'analogie des mathématiques supérieures et de la philosophie[1]. Il montre dans la mathématique « une *équation* en grand pour les autres sciences, la forme générale de la Science[2] »; il y montre d'autre part « la preuve de la vérité de l'Idéalisme », une « construction *a priori* de l'esprit s'appliquant au réel[3] ».

La philosophie, si elle doit être une science, aura donc nécessairement la forme générale de la Science, la forme mathématique; elle sera une mathématique supérieure, une « mathesis pura », la mathématique des relations internes, la mathématique de la qualité comme la mathématique ordinaire est la mathématique de la quantité[4]; bref elle sera un algébrisme qualitatif.

Car c'est précisément là, aux yeux de Novalis, le caractère même de la *Théorie de la Science*.

« La *Théorie de la Science* ou philosophie pure est, dit-il, le schème de la relation des sciences en général; elle naît de l'idée de se servir, au lieu de choses réelles, nommables, individuelles, de choses universelles, auxquelles chaque chose peut ensuite être substituée, ou de mots universels, et d'essayer sur eux, comme signes et matériaux simples, distincts, qui ne peuvent être confondus, les opérations ordinaires qui, par suite, paraissent toutes pures dans leur succession et leurs rapports, et par là deviennent des formules universelles de construction ou de relation du mode d'action ou de conception de l'objet et du sujet, des propositions de valeur universelle[5]. » Il ajoute : « Les proportions universelles ne sont rien d'autre que des formules algébriques. La philosophie pure est donc quelque chose d'exactement pareil à l'algèbre des lettres[6]. » « Les concepts proprement abstraits ou concepts généraux dont elle se sert sont des différences, au sens du calcul différentiel, de simples copules[7] »; les catégories sont l'alphabet « cogitationum humanarum » où chaque lettre

1. Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Erste Hälfte, *Fragm.*, 1798, p. 93. — 2. *Ibid.*, *Mathematische Fragm.*, p. 222. — 3. *Ibid.*, p. 222. — 4. *Ibid.*, p. 226 et Zweite Hälfte, *Materialen*, p. 482. — 5. *Ibid.*, Zweite Hälfte, *Materialen*, p. 469-470. — 6. *Ibid.*, Erste Hälfte, *Fragm.*, n° 26, p. 141. — 7. *Ibid.*, Zweite Hälfte, *Materialen*, p. 569.

implique une action, une opération philosophique, un calcul supérieur (mathématique[1]). Et ce calcul d'abstractions de la philosophie est entièrement comparable au calcul infinitésimal[2].

La portée de ce calcul est la même qu'en mathématiques, l'application au réel des constructions de l'esprit, « la substitution possible et obligatoire de grandeurs réelles, individuelles, aux caractères qui constituent les termes de la philosophie[3] ».

« La *Théorie de la Science* n'est donc rien d'autre, déclare encore Novalis, qu'une preuve de la réalité de la Logique et de ce qu'elle peut faire, de l'accord de la Logique avec le reste de la nature, de son entière analogie avec la mathématique au point de vue de ses découvertes et de ses justifications[4]. »

La *Théorie de la Science* est ainsi, comme l'était la mathématique, « le témoignage le plus parfaitement valable de l'Idéalisme de la nature[5] » et on peut dire que l'Idéalisme, ici encore, aboutit au Réalisme[6], que l'Idéalisme et le Réalisme, quoique entièrement distincts, coïncident entièrement[7]. Novalis montre comment s'opère cette union par une méthode analogue à celle des mathématiques. La philosophie part d'un Moi qui est, au fond, une pure Idée, une construction de l'esprit[8], une « fiction pour faciliter l'exposition et le développement de la *Théorie de la Science*[9] ». Elle procède pour cette exposition « comme toute science synthétique, comme la mathématique, d'une manière arbitraire[10], en se forgeant une méthode idéale qu'elle a découverte »; elle est, tout comme la mathématique, un art libre de l'imagination[11] : elle est un art de choisir les pensées, de procéder au moyen des pensées, l'art de produire l'ensemble de nos représentations conformément à une Idée absolue, artifice de l'esprit; de tirer des profondeurs de notre esprit, *a priori*, un système du monde; de faire un usage actif de l'organe de la pensée pour exposer un monde purement intelligible[12]. Mais il se trouve, « tout comme pour les nombres de la mathématique avec lesquels ces abstractions ont tant d'analogie, que la série de ces combinaisons et de ces rapports aboutit à produire de ce néant le réel[13] ».

Ainsi se poursuit jusqu'au bout l'analogie de la philosophie et des mathématiques, si bien que Novalis en vient à se demander si « la philosophie en général ne devrait pas sortir de la réflexion sur les mathématiques », à dire que la « philosophie est la mathématique

1. Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Erste Hälfte, *Fragm.*, 1798, p. 522. — 2. *Ibid.*, p. 577. — 3. *Ibid.*, p. 469. — 4. *Ibid.*, Erste Hälfte, p. 329. — 5. *Ibid.*, *Math. Fragm.*, p. 222. — 6. *Ibid.*, Zweite Hälfte *Materialen*, p. 474. — 7. *Ibid.*, p. 473. — 8. *Ibid.*, p. 496. — 9. *Ibid.*, p. 559. — 10. *Ibid.*, Erster Th., *Fragm.*, p. 353. — 11. *Ibid.*, p. 84. — 12. *Ibid.*, p. 168. — 13. *Ibid.*, p. 117.

universelle ou supérieure, le principe vivifiant de la mathématique, la mathématique pratique, ou encore la matière, si la mathématique est la forme[1] ».

Cependant cette conception d'une philosophie comme un calcul du monde conduisait Novalis à une notion des rapports entre la nature et l'esprit qui est justement aussi celle que Fichte avait proposée.

Du moment que l'esprit dans sa liberté, avec les symboles qu'il crée, avec les relations qu'il établit entre eux, parvient à construire un système qui réussit, un système qui construit ou plutôt reconstruit le réel, c'est qu'au fond le réel est l'œuvre inconsciente de l'esprit, que la nature est de la liberté fixée.

« Fichte a découvert, il a enseigné l'usage actif de l'organe de la pensée[2] », et cet usage c'est la construction par l'imagination du monde sensible. Qu'est-ce au fond que la nature? « un Index systématique et encyclopédique ou un plan de notre esprit ». Elle semble s'opposer à nous, « mais la fatalité qui pèse ainsi sur nous, c'est, en somme, l'inertie de notre esprit. Élargissons et cultivons notre activité, et cette fatalité se transformera : elle deviendra nous-mêmes. Tout semble se précipiter sur nous en torrent parce que nous sommes pareils à un fleuve qui ne sort pas lui-même de son lit. Nous sommes négatifs parce que nous voulons l'être. Plus nous devenons positifs, plus le monde qui nous entoure devient négatif jusqu'à ce qu'à la fin il n'y ait plus de négation du tout, et que nous soyons tout en tout. Dieu veut des dieux[3]. »

Qu'est-ce à dire sinon que « toute la réalité dont nous pouvons parler est une réalité pensée, qu'en conséquence le principe de toute réalité, son garant, c'est le principe de la pensée, c'est l'esprit[4] ». « Le monde n'est, au fond, que l'ensemble des déterminations de notre conscience, et la philosophie a exactement pour limites les modifications de la conscience. » Seulement, sous les déterminations de l'intelligence et à travers ses constructions dont la réflexion analyse le mécanisme, elle découvre l'œuvre de la liberté et de l'activité du Moi ; « la liberté de la réflexion conduit à la liberté du Moi agissant[5] » ; nous découvrons alors le secret du monde : « ce qui est proprement de la réalité c'est l'activité » et « l'activité, c'est l'essence du moi », de l'esprit, de la liberté. Au fond « la nature n'est rien que de la liberté morte, elle n'est rien que du pur passé[6] ».

1. Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Zweite Hälfte, *Materialen*, p. 560. — 2. *Ibid.*, Erste Hälfte, *Fragm.*, p. 175. — 3. *Ibid.*, p. 175-176. — 4. *Ibid.*, Zweite Hälfte, *Aus philosophischen Studienheften*, VII, p. 634. — 5. *Ibid.*, VII, p. 634. — 6. *Ibid.*, Erste Hälfte, p. 350.

Et en ce sens il est permis de dire, avec Novalis, que « la philosophie supérieure opère le mariage de la nature et de l'esprit[1] ».

Mais si la nature n'est qu'un résidu de l'esprit, si elle est, en son fond, l'œuvre de la liberté, comme la liberté est, en dernière analyse, l'acte de la volonté morale, l'univers, en définitive, a son explication et son principe dans la moralité.

On comprend dès lors comment la nature est faite pour se plier au devoir, comment le monde peut et doit devenir l'expression de la morale. On saisit le sens de ce *Fragment*, si curieux et si important :

« Le monde est originellement susceptible d'être vivifié par moi. Il est, en général, vivifié par moi *a priori*. Il ne fait qu'un avec moi. J'ai une tendance et une capacité originelles à le vivifier. Mais rien ne peut entrer en relation avec moi, qui ne se règle pas sur ma volonté ou qui ne lui est pas conforme. Il faut donc que le monde ait la disposition originelle de se régler sur ma volonté, de lui être conforme. Il est impossible que mon activité spirituelle, ma réalisation d'Idées, soient une décomposition ou une métamorphose du monde, du moins en tant que je suis membre de ce monde en question; elles ne peuvent être qu'une opération de modifications. Sans faire tort au monde et à ses lois, je pourrai, à l'aide de ces lois, l'organiser, le disposer, le façonner pour mes fins. Cette formation supérieure n'entre pas en lutte avec la formation inférieure, elle poursuit sa route sans lui porter préjudice, elle utilise pour les fins de sa volonté le monde, qui est un monde précisément parce qu'il ne se détermine pas complètement et totalement, et parce qu'il reste ainsi déterminable par ailleurs et diversement, ce qui n'est pas le cas d'un individu parfait, raisonnable.

« Au monde appartient donc tout ce qui ne se détermine pas complètement et absolument, tout ce qui peut encore servir à un autre être pour divers usages, sans que cet être le sache et par là sans qu'il se trouve troublé et modifié dans son essence[2]. »

Et, comme le dit Novalis dans une formule saisissante : « Il faut que le système de la morale devienne le système de la nature[3]. Comment cela? Évidemment par notre intermédiaire. » La morale bien comprise étant « l'élément proprement vital de l'humanité[4] », c'est nous qui sommes les « éducateurs de la nature, nous sa tangente

1. Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Zweite Hälfte, *Materialen*, p. 490.
2. *Ibid.*, Erste Hälfte, *Fragm.*, p. 315-316.
3. Ludwig Tieck und Fr. Schlegel, *Novalis Schriften*, *Fragm.*, III, *Moralische Ansichten*, p. 339.
4. *Ibid.*, p. 341.

morale, nous l'attrait qui l'élève à la moralité[1] ». Si « la nature doit devenir morale » et si « elle le devient[2] », c'est parce que nous voulons qu'elle le soit, parce que nous la créons ou la recréons telle; et nous le pouvons parce que « le sentiment moral est justement en nous le sentiment de la puissance absolue de créer, de la liberté productive, de la personnalité infinie du microcosme, de la divinité proprement dite en nous[3] », parce que « notre volonté propre, quand elle est morale, est la volonté même de Dieu ».

Ainsi s'explique le *Fragment* où Novalis écrit :

« Aspect du monde entier à travers le sens moral. L'univers déduit de la morale; toutes les vraies améliorations sont des améliorations morales, toutes les vraies découvertes sont des découvertes morales, des progrès (mérites de Socrate[4]) ».

Cependant si la nature doit devenir morale, elle ne l'est point primitivement, elle ne le deviendra jamais totalement. Il y a dans la nature quelque chose de rebelle à notre volonté, de rebelle irréductiblement; mais cette résistance n'est rien d'inintelligible, — elle a son principe d'explication dans la volonté même, elle est la condition de sa réalisation — ni rien de radicalement contraire à la moralité, elle est l'expression même de la moralité qui est un *devoir*, non une immédiate *actualisation*, un *progrès* indéfini et une poursuite, non une *possession*. Le Moi pur, le Moi que la Raison pose comme principe absolu, est justement un Idéal, une Idée, une abstraction, cette abstraction, l'esprit ne peut la réaliser qu'à travers les déterminations de la réflexion, que par une succession indéfinie d'oppositions, grâce à ce mouvement rythmique de thèses, d'antithèses, de synthèses qui constitue sa marche même.

Les deux extraits des *Cahiers philosophiques* de Novalis intitulés : *Wesen und Eigenschaft*, *Stoff und Form*, où l'on a parfois cru voir une « extravagance, une fantasmagorie philosophique », ne sont précisément, au fond, si l'on cherche à en découvrir le sens, d'ailleurs obscur, qu'un essai pour dégager ce procédé de l'esprit, cette marche qui oppose des termes antithétiques afin de chercher, à travers une série de combinaisons et de relations, à les rapprocher graduellement, à en opérer la synthèse finale. Sous ces thèses et ces antithèses, Novalis s'efforce de montrer les productions et les réflexions successives d'une seule et même activité fondamentale qui progressivement se détermine, en tirant de sa pure forme, de son unité vide, le

1. Ludwig Tieck und Fr Schlegel, *Novalis Schriften*, *loc. cit.*, p. 339. — 2. *Ibid.*, p. 339.
3. Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Erste Hälfte, *Fragmente*, p. 375.
4. *Ibid.*, Zweiter Theil, Zweite Hälfte, *Materialen*, p. 575.

divers, le contenu qui, peu à peu, la remplit, c'est-à-dire au fond la réalise. C'est la substance développant la série de ses accidents ou mieux c'est l'esprit se créant lui-même, en vertu de sa liberté, tirant de sa puissance, de sa déterminabilité pure, par une série d'aliénations où il ne fait que s'opposer à lui-même, la succession de ses déterminations, tirant le réel de l'intelligible par cette perpétuelle oscillation entre l'infinité de la liberté productrice et la limitation de la réflexion qui cherche à fixer cette infinité. Ce flottement entre l'infini et la détermination, entre la puissance et l'acte, entre le néant et l'être, ce quelque chose d'inexprimable qui tisse la trame même de notre conscience et l'enrichit de toute sa matière, nous l'appelons la vie, et ce serait abolir la vie même de l'esprit que de prétendre supprimer radicalement la limitation où se trouve la condition de son développement[1].

« Aux vivants le monde devient toujours et de plus en plus infini. La liaison du divers ne peut, en effet, jamais avoir de terme; ce serait pour le Moi qui pense un état d'absolue inactivité; les âges d'or pourront apparaître, ils n'amèneront pas la fin des choses. Le but de l'homme n'est pas l'âge d'or[2]. »

« On peut donc dire que, si l'on parle en philosophe de ce qui doit arriver, par exemple de la destruction du Non-Moi, il faut se garder de l'illusion qu'il pourrait se produire dans le temps un moment où cette destruction aurait lieu. Ce serait d'abord en soi et pour soi une contradiction qu'il se produisît dans le temps quelque chose qui, comme toute transplantation (Verpflanzung) du non-sensible, de l'intelligible, du subjectif dans le monde sensible des phénomènes, supprimerait tout temps. En chaque instant où nous agissons librement nous réalisons ce triomphe du Moi infini sur le fini, à ce moment le Non-Moi est réellement détruit, mais non pas sans doute dans son existence sensible[3]. »

Notre tâche humaine est ainsi de constituer un monde moral qui soit, vis-à-vis du monde réel, une incessante extension de nos limites, un perpétuel affranchissement de nos déterminations, une approximation de plus en plus haute du Moi pur, de notre essence une et absolue; mais cette mainmise progressive de notre volonté sur la nature, qui mesure les conquêtes mêmes de notre liberté, ne peut avoir de terme dans le temps, parce qu'aucun temps ne saurait épuiser l'infinité de notre essence. Il faut ajouter seulement que,

1. Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Zweite Hälfte, *Aus philosophischen Studienheften*, III, IV, V, *Wesen und Eigenschaft*, *Stoff und Form*, *Ueber das Ich*, p. 599-622.
2. *Ibid.*, VII, p. 635. — 3. *Ibid.*, p. 635.

si notre but ne peut, en ce sens, être atteint à aucun moment du temps, en un autre sens il l'est à chacun de ses moments, parce que, par nos racines, nous plongeons dans l'éternel; parce que chacun des triomphes successifs de notre liberté exprime, avec notre puissance d'infinité, notre caractère absolu, notre *valeur* spirituelle[1].

Dans ces vues de Novalis où se trouvent sans doute, à défaut de la rigueur systématique, l'ébauche et le sens de la doctrine qu'il rêvait alors de construire, on reconnaît partout le disciple de Fichte, le commentateur, presque textuel parfois, de la *Théorie de la Science*. L'Idéalisme moral sert de thème aux diverses variations qu'esquissent les *Fragments philosophiques*; développer le sens de cet Idéalisme moral, tel est le dessein de Novalis. Et ce ne sont pas seulement les *Fragments* qui permettent de l'affirmer, ce sont ses poèmes et son roman qui autorisent à le dire.

Dans les *Hymnes à la nuit* (Hymnen an die Nacht), dans *les Disciples à Saïs* (Die Lehrlinge zu Sais), dans *Henri d'Ofterdingen* (Heinrich von Ofterdingen) reviennent toujours les mêmes idées : le monde extérieur n'est qu'un mirage, il n'a pas en lui-même le principe de son existence, il est simplement la condition du progrès de la liberté, l'obstacle, la négation que la vie intérieure, la puissance créatrice, source de tout être, oppose à sa propre infinité pour se réaliser; la nature est une pure fiction, œuvre inconsciente de l'imagination productrice, destinée à servir de matière à notre activité morale; l'incessante diversité des choses, les perpétuelles transformations du monde ne font que traduire l'effort de la liberté pour actualiser, sans y jamais parvenir, l'infini auquel elle aspire; l'univers enfin n'est que le symbole de l'activité spirituelle, que l'expression de l'Idéal et comme le poème de l'Absolu.

Et sans doute le jour viendra bientôt où, comme les autres romantiques, Novalis ne pourra plus se satisfaire du rationalisme de Fichte; où, pour employer l'expression des *Disciples à Saïs*, il voudra lever le voile qui cache la figure de la déesse, dépasser le relativisme de l'Idéalisme critique, le relativisme de la pensée et de l'action humaines, pour entrer, par l'intuition du sentiment, en communication directe et immédiate avec l'Absolu. L'univers alors prendra pour lui aussi le sens d'un poème divin; l'art ira rejoindre la religion. Et Novalis trouvera la marque même de l'action divine dans la

1. Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Zweite Hälfte, *Aus philosophischen Studienheften*, VI, p. 622.

Nature infinie, il en fera le Dieu-Nature (Naturgott); à son tour il verra dans le panthéisme qui affirme Dieu en tout et partout la doctrine même de la vérité, celle qui donne à la philosophie son contenu, l'Idéalisme réaliste[1]. Il en appellera de Fichte à Spinoza, cet « homme ivre de Dieu[2] ». Il ira plus loin encore quand, à l'instigation de L. Tieck, il aura lu Jacob Bœhm et « commencera à le comprendre comme il faut qu'il soit compris », voyant en lui « la puissance du printemps dont les forces entremêlées, jaillissantes, impulsives, plastiques, tirent de leurs profondeurs le monde pour le mettre au jour. Vrai chaos plein d'obscur désir et de vie miraculeuse, vrai microcosme[3]. » Dominé par cette influence, singulièrement impressionné aussi par de récentes expériences de Ritter, le physicien du romantisme, qui semblaient devoir confirmer quelques-unes des vues du grand mystique, Novalis prépare son fameux « Idéalisme magique ». Cependant, alors même qu'il paraît s'écarter de plus en plus et définitivement de celui qui avait été pour lui un maître, il conserve quelque chose de l'empreinte qu'il en a reçue : la croyance au miracle de la liberté. Jusque dans les formules extrêmes de son Idéalisme magique, il restera chez Novalis un obscur attachement à l'Idéalisme moral de Fichte[4].

1. Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Zweite Hälfte, *Fragmente*, p. 390.

2. Haym, *Die romantische Schule*, III, II, p. 359. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, II, V, p. 323. Voir aussi : Heilborn, *Novalis Schriften*, Zweiter Theil, Erste Hälfte, *Fragmente*, p. 344.

3. Karl von Holtei, *Briefe an Ludwig Tieck*, Breslau, 1864, I. Bd. Hardenberg, II, ohne Datum, p. 307.

4. Dans cette étude des rapports de Fichte et de Novalis, outre les textes originaux, nous nous sommes fréquemment reportés à l'excellent et pénétrant ouvrage de M. Spenlé. (*Novalis, essai sur l'Idéalisme romantique en Allemagne*, Paris, Hachette, 1904, particulièrement chapitre IV.) Nous avons également utilisé l'intéressant article de M. Delacroix : Novalis, Formation de l'Idéalisme magique, *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, p. 248 et suiv.

CHAPITRE XI

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE FICHTE

A. *LA THÉORIE DE LA SCIENCE, NOUVEL ÉVANGILE : LE PATER NOSTER DE SCHAUMANN.*

Les « commentaires » de Schelling, la conversion de Reinhold, l'aveu de Baggesen que Fichte a trouvé la vraie et universelle philosophie, l'action exercée sur Fr. Schlegel et sur Novalis, attestent déjà sans doute l'extraordinaire ascendant de la *Théorie de la Science* ; mais rien peut-être, à cet égard, ne caractérise mieux l'exaltation du public savant qu'un opuscule publié en 1795 par le professeur Schaumann, de Giessen[1].

Le 30 mars 1795, Baggesen, nous l'avons déjà vu, avait écrit à Reinhold qu'il ne faudrait pas que Fichte s'avisât de vouloir prouver sa doctrine en mourant pour elle et, après avoir tout *posé* dans la vie, de poser aussi la mort, car le Christianisme risquerait peut-être d'être supplanté par un Fichtianisme qui, après avoir trouvé son saint Paul et constitué — par des papes philosophes — sa tradition, édifierait peu à peu un nouveau Catholicisme bien plus intolérant que l'ancien et bien plus exclusif dans la dispensation du salut[2].

Un an plus tard Erhard écrivait à Niethammer :

« Dieu fasse que Fichte ne soit pas persécuté, autrement il pourrait bien se produire un Fichtianisme qui serait cent fois pire que le Christianisme[3]. »

L'heure de la persécution redoutée, on pourrait presque dire pro-

1. *Philosophisches Journal*, hgg. von Niethammer, II. Bd., Erstes Heft, 1795, p. 36 et suiv.

2. Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, II. Bd., 8. Baggesen an Reinhold, Nürnberg, d. 30. März 1795, p. 24.

3. K. A. Varnhagen von Ense, dritte Auflage, 1874, *Ausgewählte Schriften*, XVI. Bd., Zweite Abth., biographische Denkmale, Zehnter Theil, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard*, II, 197. An Niethammer, Nürnberg, d. 16. Juni 1796, p. 116.

phétisée par Baggesen et par Erhard, n'avait pas encore sonné, que déjà Schaumann annonçait au monde ce Fichtianisme qui devait renouveler les vieux symboles du Christianisme [1].

C'était une explication du *Pater Noster* par le Moi et le Non-Moi, la démonstration que Fichte était le successeur direct de Jésus, que les formules de la *Théorie de la Science* étaient tout simplement l'expression rationnelle et philosophique du Sermon sur la Montagne.

Après avoir défini la tâche de la philosophie, de la Science morale pratique, comme la découverte de la loi fondamentale de l'humanité=Moi et son application systématique à la vie terrestre de l'homme, Schaumann formulait en ces termes cette application :

Le vrai système moral est un purisme moral fondé sur les bases de la Raison conformément aux principes du Criticisme [2], d'où cette division de la Morale en :

Point de vue de la qualité. — Homme = Moi (Menschen = Ich), cherche le modèle de ta vie dans le Moi pur, ou, comme dit le Christ dans la prière qu'il nous donne en exemple : « Dieu(notre Père) qui êtes aux cieux [3] ».

Point de vue de la quantité. — Le principe du vrai système moral doit être universel; c'est l'Unité à laquelle tous les êtres moraux doivent faire effort pour s'identifier. Le vrai système moral est donc un catholicisme moral, c'est-à-dire un système universellement valable, et la loi morale peut, à cet égard, s'exprimer par la formule suivante : Homme = Moi, que la loi du Moi soit ton unique règle. « Mon Dieu, que ta volonté s'accomplisse sur la terre comme au ciel [4]. »

Point de vue de la relation. — Le principe de la vraie morale doit être catégorique; nous voulons trouver en lui la loi du Moi pour l'Homme = Moi, une loi qui ne soit pas empirique mais *a priori* et qui exprime l'acte du Moi pur par rapport à l'Homme = Moi. Le vrai système moral est donc un rationalisme moral qui se

1. La lettre de Baggesen paraît bien être antérieure à l'article de Schaumann; elle est du 30 mars 1795; l'article de Schaumann paraît en 1795 aussi, mais seulement, dans le 5e fascicule (le 1er du t. II) du *Journal philosophique* c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, vers le milieu de l'année courante.

La lettre d'Erhard est postérieure à la publication de l'article, mais l'idée et les expressions mêmes rappellent d'une manière si frappante les termes de Baggesen qu'on peut se demander s'il n'y a pas dans ce rapprochement le témoignage d'un entretien déjà ancien entre Baggesen et Erhard et d'un propos tenu en commun. La chose paraît d'autant plus vraisemblable que la lettre de Baggesen est datée de Nuremberg, où précisément Erhard exerçait la profession de médecin, et que les relations entre Baggesen et Erhard étaient, on le sait, fort étroites.

2. *Philosophisches Journal*, Zweiten Bandes Erstes Heft, *Deduction aller falschen Moraltheorien von Herrn Prof. Schaumann*, 4, p. 38.

3. *Ibid.*, 5, p. 38. — 4. *Ibid.*, 6, 7, 8, p. 38-39.

fonde sur un surnaturalisme moral; c'est la science de l'élévation du Moi au-dessus du Non-Moi, c'est-à-dire de la nature, la science de l'autonomie de la Raison pure; et la formule de la relation comme loi morale c'est : Homme = Moi, tu ne dois pas être un Non-Moi. « Mon Dieu, que ton nom soit sanctifié [1]. »

Point de vue de la modalité. — Il faut que le principe de la vraie morale soit apodictique, qu'il soit un impératif : c'est une Idée une exigence du devoir ou une loi du Moi pur qui s'impose absolument à l'Homme = Moi. Le vrai système moral est donc une autonomie morale reposant sur un formalisme moral; il est la science de la libre dépendance de l'Homme = Moi à l'égard de sa forme originelle (Urform), de la forme originelle du Moi pur; et la formule de la moralité pour la loi morale c'est. : Homme = Moi tu dois identifier le Non-Moi au Moi pur, tu dois considérer l'Univers comme un pays dont tu as à faire un empire de la liberté, une organisation conforme aux lois de la Raison. « Mon Dieu, que ton règne arrive ! [2] »

Cet article arrachait au défenseur attitré du sens commun, à l'ennemi des nouveautés en littérature et en philosophie, au vieux Nicolaï, cette prière : « O mon Dieu, fais descendre dans tous les cerveaux égarés des philosophes la saine Raison. Amen [3]. » Il n'en reste pas moins que la *Théorie de la Science*, entendue comme une révélation nouvelle, opérait des conversions, qu'elle avait son culte et ses adorateurs, qu'on donnait couramment à son fondateur, suivant le mot de Jacobi, le titre de « Nouveau Messie ». Ce nom ne déplaisait d'ailleurs pas à Fichte; il se croyait, en effet, sérieusement le prophète d'un Évangile, de l'Évangile de la Raison; et quand, trois fois par jour et cinq fois par semaine, il prêchait la *Théorie de la Science*, il pensait sincèrement faire entendre au monde des paroles nouvelles, des paroles de vie.

B. *LES THÉORIES JURIDIQUES RÉGNANTES.*

C'est, en effet, l'heure où, passant de la philosophie spéculative à la philosophie pratique et abordant les problèmes du droit, de la morale, de la religion, Fichte proclamait un Idéal qui devait, à ses yeux, inaugurer une ère nouvelle.

1. *Philosophisches Journal*, Zweiten Bandes Erstes Heft, *Deduction aller falschen Moraltheorien von Herrn Prof. Schaumann*, p. 9, 10, 11, p. 39.
2. *Ibid.*, 12, 13, 14, p. 39-40.
3. F. Nicolai, *Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniss der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend und über die Herren Kant, J. B. Erhard und Fichte*, Berlin und Stettin, 1799, p. 223.

Durant sa retraite, à Osmannstädt, il avait édifié sa *Théorie du Droit*, peut-être à l'instigation des *Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller, où la question de l'organisation de la société suivant l'ordre « dynamique » du droit avait été formellement posée, mais surtout parce qu'à cette heure et au lendemain de la Révolution française, l'édification d'une théorie du Droit hantait les esprits.

« En l'espace de trois ans, écrivait Forberg, le 18 mars 1795, les Kantiens[1] ont importuné le monde de douze théories du Droit naturel, pas une de moins, et la treizième va bientôt s'y ajouter[2]. » La treizième c'était peu dire, car, en cette année 1795, paraissaient la seconde édition[3] remaniée des *Principes du Droit naturel et des Sciences connexes* (Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften) de Hufeland, l'*Esquisse du Droit naturel* (Grundriss des Naturrechts) de Christian Erhardt Schmid; et le *Journal philosophique* d'une société de savants allemands, édité par Niethammer, publiait, au cours des années 1795-1796, les articles suivants : les *Premiers fondements du Droit naturel* (Ueber die ersten Gründe des Naturrechts) par Maimon; un *Essai sur le concept du Droit* (Versuch über den Begriff des Rechts) sans nom d'auteur; une *Déduction du concept du Droit* (Deduction des Rechtsbegriff) par Reinhard; l'*Apologie du Diable* (Apologie des Teufels) et les *Contributions à la théorie de la Législation* (Beiträge zur Theorie der Gesetzgebung) de Erhard, la *Nouvelle déduction du Droit naturel* (Neue Deduction des Naturrechts) de Schelling.

Alors même qu'il n'y eût pas été conduit par la dialectique de son système, Fichte, l'auteur des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, devait, à son tour, aborder le problème. La nouveauté et la hardiesse de la solution qu'il en donna, en contrastant avec tous les laborieux essais des contemporains pour déduire assez platement le droit des principes de la morale kantienne, vinrent affirmer, une fois de plus, la maîtrise et l'originalité du génie de Fichte.

Il suffira, pour nous en convaincre, d'exposer brièvement ce qu'enseignaient les théories les plus récentes.

1. A défaut de Kant dont les premiers *Principes métaphysiques de la Théorie du Droit* ne parurent qu'en 1797.
2. Forberg, *Fragmente aus meinen Papieren*, Iena, bey J. G. Voigt, 1796, *Fragmente aus Briefen* 10, den 18. März 1795, p. 83.
3. La première édition est de 1790.

I. *LES PRINCIPES DU DROIT DE HUFELAND.*

Reportons-nous aux ouvrages alors les plus réputés, au livre de Hufeland qui en était, moins de cinq ans après son apparition, à sa seconde édition, et à l'ouvrage de Schmid; il sont d'accord pour chercher dans la loi morale le fondement du droit et la détermination de sa sphère d'action; et ce fondement ils le trouvent dans la distinction de l'obligatoire et du permis. Dans l'*Introduction* où il définit le concept et le but du Droit naturel, Hufeland établit les propositions suivantes :

Toutes les actions volontaires (actiones voluntariæ) des êtres raisonnables sont ou bien défendues ou bien non défendues par les lois morales. Les unes s'appellent les actions permises, les autres les actions non permises (actiones licitæ et illicitæ).

Parmi les actions permises, quelques-unes sont ordonnées par les lois morales, elles s'appellent devoirs (officia), et on y est tenu par obligation (obligatio). Certaines actions volontaires sont ainsi faites que d'autres hommes sont tenus de ne pas les empêcher; à ces actions l'agent est *autorisé* (befügt); pour les actions que les autres hommes peuvent empêcher sans violer leurs obligations, il n'a pas d'*autorisation*. Une action telle qu'elle soit permise et que l'agent y soit autorisé s'appelle un droit (jus), et une pareille action est juste ou légale[1].

Ce n'est pas tout. Hufeland ne se borne pas à définir ainsi la possibilité même du droit en fonction de la moralité; il établit que l'exercice réel du droit se déduit de la loi morale. Il n'est pas de droit réel sans contrainte. Or la contrainte est une limitation de la liberté d'autrui et une telle contrainte est une violation de la loi morale[2]; elle est donc interdite, à moins qu'un devoir supérieur au devoir de respecter la liberté d'autrui, ne vienne derechef l'autoriser[3].

Mais il y a un devoir supérieur à tous les autres, le devoir du perfectionnement humain[4]. Le devoir d'empêcher que la perfection d'aucun homme soit diminuée est le fondement le plus général du droit naturel, et à l'exercice de ce droit est lié une contrainte[5]. Le devoir supérieur de l'humanité en Moi m'autorise à exercer une contrainte contre quiconque prétend diminuer ma perfection[6]; je

1. G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrecht's und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen*, 1790, §§ 1, 2, 3, p. 1-3.
2. *Ibid.*, § 5 et 53, Einleitung. V. aussi Erster Theil, Erstes Hauptstück, p. 4 et 27.
3. *Ibid.*, § 54, 58, p. 28.
4. *Ibid.*, § 70, 72, p. 38-39, Zweiter Abschnitt, Ableitung des Grundsatzes des Naturrechts. — 5. *Ibid.*, § 74, 75, p. 40.
6. *Ibid.*, § 90, 92, p. 47, § 99, p. 50, Vierter Abschn. Allgemeine Folgerung aus dem Grundsatz.

peux user de tous les moyens de contrainte qui ne sont pas contraires au principe suprême de la moralité, c'est-à-dire qui ne détruisent pas plus de perfection qu'ils ne permettent d'en obtenir[1].

Et ce n'est pas seulement le droit de contrainte, condition générale de l'exercice du droit, c'est l'ensemble de tous les droits privés et publics que Hufeland s'efforcera de déduire de l'obligation de la perfection. Du détail de cette déduction nous n'avons point ici à nous préoccuper; il nous aura suffi d'en caractériser l'esprit.

II. *L'ESQUISSE DU DROIT NATUREL DE SCHMID.*

L'*Esquisse du Droit naturel* de Schmid, singulièrement plus sèche et plus pauvre que le traité dont nous venons d'indiquer le sens, n'est pas moins affirmative sur la nécessité de déduire le juridique du moral.

La philosophie du droit c'est, suivant Schmid, la science ou connaissance des premiers principes de toute législation pratique externe ou de la possibilité de réaliser par la force physique l'idée du droit externe parfait[2]; et l'idée du droit externe parfait se détermine en fonction de la loi morale, car il n'y a pas de loi pratique en dehors de la loi morale et de ses conséquences[3].

Or la loi morale, la seule loi pratique universelle et nécessaire, ne prescrit rien de plus qu'une législation universelle dans toutes mes actions libres[4]; elle prescrit un usage de la liberté tel que, pensé comme universel, non seulement il ne se détruise pas, mais se favorise lui-même[5]; et le droit strict parfait est justement défini comme ce qu'autorise la liberté, comme cet usage de la liberté qui, pensé dans son universalité, ne se détruit pas lui-même[6]; mais, sous peine de contradiction, le droit ne se conçoit pas sans la contrainte envers quiconque se refuse à le respecter; « il ne peut être contraire à aucune loi universelle qu'un être raisonnable empêche l'autre de violer ses droits, c'est-à-dire emploie la force physique pour sauvegarder son droit contre l'atteinte étrangère : c'est le droit de contrainte[7] »; la loi morale autorise donc cette contrainte puisque, sans elle, le droit se perdrait dans le perpétuel conflit des intérêts.

Comment de ces principes Schmid tente de déduire les différents droits, peu importe à notre sujet; nous devons insister seulement sur

1. G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrecht's und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen*, § 96, p. 49.

2. C. Erhard Schmid, Prof. der Philosophie zu Iena. *Grundriss des Naturrechts für Vorlesungen*, Iena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1795. Einleitung, § 1, p. 1. — 3. *Ibid.*, § 5, p. 2. — 4. *Ibid.*, § 6, p. 2. — 5. *Ibid.*, § 7, p. 2. — 6. *Ibid.*, § 9, p. 3. — 7. *Ibid.*, § 106, p. 36.

sa théorie du contrat parce qu'elle vise directement celle de Fichte. Il s'agit essentiellement pour Schmid de réfuter la théorie exposée dans les *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, qui rendait le contrat révocable par la volonté d'une seule des parties si elle se reconnaissait lésée.

Schmid considère une pareille rupture. qui n'est pas le fait d'un consentement réciproque, comme une violation formelle du droit; elle est, à proprement parler, la destruction d'un droit acquis à laquelle l'autre partie doit s'opposer par la force[1], et la conséquence en est, au point de vue du droit civil, la négation du droit de révolution : le contrat civil constitue un pacte où le peuple et le prince sont réciproquement engagés, il ne peut être modifié que du consentement des deux parties. Si le Régent n'a pas violé le pacte, en ce qui le concerne, le peuple, fût-il unanime, n'a pas le droit de dissoudre l'État de sa seule autorité; si le Régent a violé le pacte social il n'est plus légalement le Régent, mais il ne peut être mis en jugement que par l'ensemble du peuple tout entier, une partie, fût-elle l'immense majorité, n'y suffit pas[2]. Et c'est encore la condamnation formelle de toute révolution.

« Le peuple n'a pas le droit de changer par la force sa constitution sans le consentement de l'autre partie, du Régent; le Régent n'en a pas non plus le droit, sans le consentement de tout le peuple. En conséquence toute révolution, à proprement parler, est injuste[3]. »

Schmid prétend donc combattre la thèse qu'avait soutenue Fichte; son intention ici n'est d'ailleurs pas douteuse. Dans sa préface il cite sans doute, à côté de Kant, de Hufeland, de Jacob, de Schmalz, etc... l'auteur des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, comme un de ses « excellents prédécesseurs » auquel il doit beaucoup; mais c'est pour ajouter, presque aussitôt : « Le droit naturel relève de la Raison et celle-ci ne relève d'aucun parti. Les circonstances de temps, les situations politiques n'ont pas d'influence modificatrice sur la loi. » Et, « pour rester fidèle à la mission sacrée de la philosophie qui est d'être l'interprète de la Raison », Schmid fait la déclaration suivante :

« Que personne ne veuille donc se donner la peine inutile de prétendre tirer de ces quelques feuilles la détermination du parti poli-

1. C. Erhard Schmid, *Grundriss des Naturrechts für Vorlesungen*, § 252, 253, p. 108-109.
2. *Ibid.*, § 275-277, p. 116-117.
3. *Ibid.*, § 279, p. 118.

tique auquel pourrait se rattacher leur auteur; que personne, on peut l'en croire, ne compte le moins du monde sur lui pour certain plan dont l'objet serait d'ennoblir le genre humain, au prix d'une entorse au droit, et, au moyen de révolutions politiques, de rapprocher les peuples du but d'un certain prétendu bien commun. Il préfère beaucoup plus simplement prendre pour guide la loi de la Raison, et laisse à la Sagesse suprême le soin de les conduire, lui et sa race, vers un but supérieur, mais vers un but fini. Cependant, que personne non plus ne soupçonne l'auteur de vouloir éluder à dessein la question de la légitimité d'une révolution proprement dite, sans y être poussé par l'ordre même du droit, mais simplement par une prudence personnelle condamnable ou par la faiblesse d'une trop bonne opinion de ses contemporains. L'auteur trouverait assurément sur sa route le moyen d'exposer mainte doctrine qui, par un mauvais usage, pourrait devenir dangereuse — pour éviter tous ces dangers possibles, nul homme ne devrait écrire intelligiblement ou même seulement parler sur des affaires humaines importantes —; mais il trouverait sur cette même route l'occasion de montrer, dans le droit de l'État et du Régent, un droit aussi saint et aussi inviolable que le droit de l'individu particulier et du sujet... Il aurait dû, pour le faire ici, ou bien s'élever contre le ton de la nouvelle *Aufklärung* cosmopolite, ou bien nier ce qui lui paraissait pourtant découler, par une conclusion correcte, de la loi suprême du droit. Si donc (ce que certains regretteront sans doute) l'auteur n'avait pas établi une doctrine dont la mise en pratique serait nécessairement dangereuse en quelque manière pour la génération non existante encore et pour les gouvernements existants, cela provenait simplement de ce que, pour le faire, il lui eût fallu être infidèle au principe du droit qu'il avait reconnu et à la loi logique de la pensée dans le jugement. Il laissait aux réformateurs du monde, visionnaires dont l'imagination créatrice conduit la philosophie à dépasser de bien loin les limites des lois de l'entendement, la faculté de le plaindre des bornes que la loi de la Raison imposait à son cerveau, de maudire et de vouer à l'exécration la froideur de son cœur, incapable, en effet, d'aucun enthousiasme pour les projets fantastiques et contraires au droit qui prétendent assurer aux peuples la liberté et le bonheur. Iéna le 24 avril 1795 [1]. »

Fichte ne pouvait s'y tromper; l'allusion était transparente et

1. C. Erhard Schmid, *Grundriss des Naturrechts für Vorlesungen*, Einleitung, Vorrede IV-VIII.

elle était perfide, car l'auteur des *Contributions* était devenu professeur de philosophie à Iéna, il était le collègue de Schmid et son rival ; or, depuis son arrivée, le jeu des adversaires de Fichte (et l'on sait qu'il en avait d'acharnés à le perdre) avait consisté à représenter l'inventeur de la *Théorie de la Science* comme un agent de la Révolution, comme un perturbateur de l'ordre public.

La préface de Schmid ressemblait donc à une dénonciation. La meilleure réponse à y faire c'était sans doute pour Fichte d'édifier, à son tour, sa *Théorie du Droit*, et de montrer par le fait si l'accusation était fondée.

On peut donc croire que la publication de l'*Esquisse* de Schmid ne fut pas étrangère à la résolution prise par Fichte d'aborder, sans plus tarder, un problème qui d'ailleurs se posait alors tout naturellement à sa pensée ; et sa hâte d'aboutir était d'autant plus compréhensible que, l'année même où s'imprimait le livre de Schmid, plusieurs articles venaient de paraître dans le *Journal philosophique* de Niethammer, articles dont l'orientation, toute nouvelle sur la matière, menaçait de déflorer la pensée originale du philosophe.

Dans le compte rendu qu'il fit pour le *Journal littéraire universel* des deux premières années du *Journal philosophique* de Niethammer, parlant de la masse des articles les plus divers sur les objets de la *Théorie du Droit*, qui attestaient combien précisément, à l'heure actuelle, « ce terrain était un excellent champ de bataille pour la Raison philosophante », Frédéric Schlegel écrivait, on l'a vu : « Les résultats de ces indications sur lesquelles, dans ce *Journal*, ou bien tous les auteurs, ou bien plusieurs d'entre eux et des plus pénétrants, des auteurs d'ailleurs très divers, sont d'accord, les voici : 1° le principe du droit est indépendant de la morale ; 2° il n'est pas seulement utile techniquement, il est pratiquement et absolument nécessaire ; il n'est que la condition et la limitation d'une loi positive ; 3° la possibilité de la loi du droit repose sur le concept d'une communauté d'êtres libres[1]. »

L'indépendance du droit par rapport à la morale, l'existence de la communauté des êtres libres, comme condition de la possibilité du droit, idées toutes nouvelles que ni Hufeland, ni Schmid, ni les purs disciples de l'école kantienne n'avaient encore entrevues, voilà

1. J. Minor, *Fr. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*, zweite Auflage, Zweiter Bd. *Zur Deutschen Literatur und Philosophie*, Wien, 1906. Verlags Buchhandlung C. Konegen, p. 108-109. *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, hgg. von F. J. Niethammer, 1795, Erster Bd. 393 p., Zweiter Bd., 341 p., Dritter Bd., 370 p., Zweiter Jahrgang. 1796, Vierter Bd. 444, p.

ce qui allait précisément caractériser la théorie de Fichte en l'opposant à celles de ses devanciers.

Comment, par qui ces idées étaient-elles apportées, c'est ce que nous avons à examiner maintenant.

III. *L'ARTICLE DE MAIMON.*

Dans le second fascicule du premier volume du *Journal philosophique* de Niethammer parut, en 1795, un article de Salomon Maimon, de « l'excellent Maimon » comme l'avait appelé Fichte, sur : *Les premiers principes du Droit naturel.*

Dès le début, le pénétrant philosophe prenait position contre les théoriciens contemporains du droit, et il énonçait, lui le premier, cette idée originale que le droit était indépendant de la morale.

Après une courte introduction, où il rappelait l'article qu'il avait donné à la *Revue mensuelle de Berlin*, en novembre 1794, proposant « une nouvelle formule du principe moral, différente de celle de Kant, d'un usage plus commode et fondée sur une déduction nouvelle, différente de la sienne [1] », Maimon écrivait : « J'en viens maintenant tout de suite au *Droit naturel* que je traite sans mélange comme une matière distincte aussi bien de la morale d'un côté que du droit positif de l'autre [2] » ; et, après cette déclaration de principe, dans son « explication du concept », il définit ainsi le droit :

« Le droit naturel est la science des *exceptions apparentes* de la loi morale, exceptions nécessaires et universelles, déterminées *a priori* par la loi morale même. Ces apparentes exceptions sont déterminées par la loi morale soit comme conditions de possibilité de son usage, soit comme conséquences indirectes de la loi [3]. »

Il ajoutait :

« Les nouveaux théoriciens du droit donnent comme définition du droit naturel que c'est la science des droits externes de contrainte (die Wissenschaft von der äussern Zwangsrechten). Mais ce n'est là qu'une définition *nominale*, ce n'est pas une définition *réelle*, car elle ne peut pas permettre de voir le *mode de production* d'un pareil droit, pas même sa possibilité. La contrainte externe, considérée en elle-même, est contraire à la loi morale. La loi morale exige l'*universalité de la volonté*. La contrainte au contraire donne à celui qui contraint la licence (Befügniss) d'exercer sa volonté à l'encontre de la volonté de celui qu'il contraint.

1. *Philosophisches Journal*, I. Bd., II. Heft, I. Abth., 2. *Ueber die ersten Gründe des Naturrechts von Herrn Maimon*, p. 141. Einleitung.
2. *Ibid.*, p. 142. — 3. *Ibid.*, Erklärung des Begriffs, p. 412.

« La définition que je donne est au contraire en tous cas *une définition réelle*, puisqu'elle montre le mode de production du droit sortant de la loi morale, soit comme condition de la possibilité de son usage, soit comme sa conséquence indirecte. Le droit de prendre possession comme propriété de ce qui n'appartient encore à personne, n'est pas plus une conséquence directe qu'une conséquence indirecte de la loi morale. Elle ne prescrit pas plus à Caïus de prendre possession de cette chose qu'elle ne le défend à Titus, s'il veut aussi la prendre, de telle sorte qu'il en résulterait *indirectement* un droit pour Caïus. Mais un pareil *droit* est pourtant nécessaire, comme condition de la possibilité de l'usage de la loi morale. Car si un pareil droit n'existait pas pour Caïus, il ne pourrait y avoir non plus pour Titus de devoir à son égard de ne pas violer ce droit. La morale serait alors sans usage. Cette autorisation (Befügniss) de Caïus d'exercer ici sa propre volonté à l'aide de ses forces physiques, même contre la volonté de Titus, est ainsi une exception nécessaire à la loi morale, une exception qui est la condition de son usage possible. Au contraire, si Caïus est déjà possesseur de la chose, il a l'autorisation (Befügniss) de résister par ses forces physiques à Titus qui veut s'en emparer; alors qu'à celui-ci au contraire, d'après la loi morale, il n'est pas permis de résister. Ici encore il y a en faveur de Caïus une exception à la loi morale, mais une exception qui en est une conséquence indirecte. La volonté de Titus est posée comme *injuste directement* par la loi morale, d'où il résulte que la volonté de Caïus qui s'y oppose est posée *indirectement* comme *juste*[1].

« Cette explication comprend les deux espèces de droit naturel, mais ces deux espèces sont très différentes.

« La première espèce est sans doute nécessaire, comme condition de l'usage possible de la loi morale en général, mais elle ne détermine rien de positif au point de vue de la personne donnée comme sujet de ce droit... D'après la loi morale tous ont un droit égal à s'emparer de la chose susceptible d'être possédée, c'est-à-dire qu'aucun ne commet d'injustice s'il en revendique la possession. Il faut donc que l'action soit déterminée d'une manière positive par quelque chose d'extérieur à la loi morale, par la supériorité physique. Il faut qu'ici ce soit la force physique qui décide.

« La seconde espèce au contraire fait du droit naturel un droit positif par rapport au sujet, un droit moralement décisif. Le fait de

1. *Philosophisches Journal*, I. Bd., II. Heft, I. Abth., 2. *Ueber die ersten Gründe des Naturrechts von Herrn Maimon*, p. 143-144.

la possession acquise — alors qu'au moment de la prise de possession, au moment où l'objet n'avait pas encore de possesseur, aucune compétition ne s'est élevée — constitue moralement un droit; toute tentative de dépossession devient alors injuste, impossible moralement; le premier propriétaire a le droit positif de résister par la force, le compétiteur a le devoir de ne pas résister[1]. »

Telle est, reproduite presque textuellement, l'explication du droit que donne Maimon. Elle prétend montrer, et c'est là son originalité, que le droit naturel est distinct de la morale. Le montre-t-elle effectivement? Il est permis d'en douter. Frédéric Schlegel, dans le compte rendu dont nous avons parlé, observait déjà que Maimon n'avait pas été plus heureux dans sa déduction que les plus récents théoriciens du droit. Il faisait du droit le lieu des *exceptions apparentes* à la loi morale, d'exceptions déterminées par elle *a priori* comme nécessaires et universelles. Mais d'une part, ce qu'il entendait par *apparentes*, il ne l'expliquait nulle part, et même, à mesure qu'on avançait dans l'article, cet attribut s'évanouissait peu à peu; d'autre part comment il pouvait y avoir des exceptions à une loi morale qui est un impératif catégorique (p. 151 de l'article), contrairement auquel, en aucun cas, il n'est permis d'agir et dont la possibilité se fonde cependant (p. 142) sur l'hypothèse d'un penchant humain à l'universalisation de la volonté, on ne pouvait le concevoir. Une unique loi pratique dont l'*accomplissement* (erfüllt werden) — le mot d'*usage* (Gebrauch) dont se sert Maimon est une expression très impropre, au dire de Schlegel — ne pourrait avoir lieu sans qu'elle soit en même temps transgressée s'anéantirait elle-même[2]. Et la critique de Schlegel paraît confirmée par l'embarras où se trouve Maimon de justifier la distinction qu'il a prétendu établir entre la morale et le droit. Il fait toujours intervenir, en effet, la considération de la loi morale quand il essaye de démontrer l'indépendance du droit à l'égard de la morale; il ne cherche même pas au droit un principe autonome, un principe qui se suffirait à lui-même. C'est ce qui ressort avec évidence de l'analyse du droit précédente, et ce qu'accentue encore un passage ultérieur du même article.

En effet, après avoir défini le droit et tiré de cette définition une division des droits (sur laquelle nous n'avons pas à nous étendre ici) Maimon revient, une fois encore, sur le rapport du droit naturel à

1. *Philosophisches Journal*, I. Bd. II., Heft, I. Abth., 2. *Ueber die ersten Gründe des Naturrechts von Herrn Maimon*, p. 145-146.

2. J. Minor, *Fr. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften*, II. Bd. Niethammers *Philosophisches Journal*, p. 108.

la moralité; il commence par opposer les formules de la morale aux formules du droit naturel.

Les formules de la morale sont : 1° (Interdiction). Il ne t'est pas permis de vouloir quand ta volonté ne peut être pensée comme universelle; 2° (Autorisation) (Befügniss). Il t'est permis de vouloir quand ta volonté peut être pensée comme universelle; 3° (Nécessité de cette autorisation) Il faut que tu oses vouloir quand ta volonté peut être pensée comme universelle.

Les formules du droit naturel sont : 1° (Autorisation). Il t'est permis, dans certains cas[1], de vouloir, quoique ta volonté, en apparence, ne puisse être pensée comme universelle; 2° (Nécessité de cette autorisation) Il faut que, dans certains cas, tu te risques à vouloir, quoique ta volonté, en apparence, ne puisse être pensée comme universelle.

Mais quand Maimon veut préciser cette opposition, voici tout ce qu'il trouve à dire : la différence entre la nécessité de l'autorisation dans le droit naturel et la nécessité de l'autorisation dans la morale consiste en ceci, que l'une est pensée comme la condition de possibilité de la loi morale en soi, l'autre comme la condition de son usage possible[2].

C'est reconnaître que le conflit s'évanouit. De même et après avoir opposé la formule fondamentale de la morale (il n'est permis de vouloir à aucun être raisonnable si sa volonté ne peut être pensée pour tout autre être raisonnable comme universalisable) à la première formule du droit naturel (dans certains cas un être raisonnable a la permission d'accomplir sa volonté même contre la volonté d'un autre être raisonnable)[3], il montre que cette première formule du droit se subdivise en deux autres exprimant les deux principes élémentaires du droit naturel, le principe apodictique : si l'universalisation de la volonté de Caïus est pour la pensée non seulement une possibilité, mais une nécessité, et si la volonté de Titus contrecarre cette volonté et par conséquent n'est pas universalisable, Caïus a le droit d'accomplir sa volonté, même malgré la volonté de Titus; le prin-

1. Ces cas sont : 1° celui où l'autre être raisonnable n'a pas la permission de vouloir le contraire, mais est obligé par devoir d'être d'accord avec le premier; par exemple, il est permis au créancier de vouloir que le débiteur doive acquitter sa dette; 2° le cas où cet être raisonnable, lui aussi, a le droit de vouloir le contraire de l'autre, de telle sorte qu'il n'y ait pas d'obligation d'accord de l'un envers l'autre. Par exemple, il est permis à Caïus et à Titus de vouloir prendre possession d'une chose qui n'appartient encore à personne et qui ne peut être employée que par un seul.

2. *Philosophisches Journal*, I. Bd., II. Heft, I. Abth., 2. *Ueber die ersten Gründe des Naturrechts von Herrn Maimon*, Verhältniss des Naturrechts zur Moral, p. 160. — 3. *Ibid.*, p. 160-161.

cipe assertorique : si Caïus manifeste sa volonté d'employer un objet comme moyen pour le but qu'il a en vue et que personne, en dehors de lui, n'ait manifesté pareille volonté, c'est-à-dire une volonté opposée à la sienne, la volonté de Caïus peut être pensée comme universalisable, et il a le droit d'accomplir cette volonté même contre une volonté ensuite manifestée et qui s'oppose à la sienne. Mais il ajoute aussitôt que ces deux principes élémentaires sont précisément les principes de la morale, et ne deviennent principes du droit naturel qu'au point de vue des exceptions apparentes de la loi morale. Abstraction faite de ce point de vue ce sont les conditions de possibilité de la Morale en soi (réalité de sa loi) [1].

Quant au troisième principe, au principe problématique du droit naturel : Quand Caïus et Titus manifestent l'un et l'autre la volonté d'employer un objet pour les buts qu'ils ont en vue, chacun a le droit d'accomplir sa volonté même contre la volonté de l'autre opposée à la sienne [2], il détermine un cas dont la loi morale laisse indéterminée la possibilité. Mais dans ce cas même où il semble que la force seule décide, entendons la force physique, Maimon essaye de montrer que cette force, pour être légalement valable, doit prendre la forme et avoir l'autorité d'une loi morale, car la force physique peut bien décider de l'usage actuel de l'objet convoité, mais elle ne peut fonder la sécurité du droit moral, la validité immuable de la possession; la possession reste donc instable et le plus faible aujourd'hui peut toujours aspirer à devenir demain le plus fort. Pour échapper à cette instabilité, qui constituerait un état perpétuel de guerre, pour donner à la décision du sort une forme morale et immuable, il faut qu'une convention intervienne entre les parties qui transforme le mode de cette décision et qui, au hasard de la force, substitue un lien moral : c'est l'origine du contrat [3].

Ici encore le droit finalement se réduit, de l'aveu de Maimon, à la morale, et la distinction entre les deux domaines semble s'effacer. Le droit n'est jamais défini que comme la condition de l'usage possible d'un devoir, le devoir de ne pas violer un droit acquis; et l'exception à la maximisation de la volonté, l'exception à la loi morale, qui constitue essentiellement le droit, n'est, toujours de l'aveu même de Maimon, qu'une apparence; elle est encore une exigence de la loi morale, elle résulte précisément de l'obligation de

1. *Philosophisches Journal*, I. Bd., II. Heft, I. Abth., 2. *Ueber die ersten Gründe des Naturrechts von Herrn Maimon*, Eintheilung des Naturrechts der Form der Modalität nach, p. 148-149.
2. *Ibid.*, p. 149. — 3. *Ibid.*, Verhältniss des Naturrechts zur Moral, p. 163-164.

cette maximisation, toute violation du droit constituant un conflit de volonté à volonté et une négation de cette universalisation de la volonté qui est le caractère même de la loi morale[1].

Il semble donc bien qu'ayant entrevu l'idée féconde de l'indépendance du droit à l'égard de la morale, Maimon ait été cependant incapable d'établir cette indépendance et de briser les cadres de la morale kantienne, comme le fera Fichte.

La tendance à faire du droit une discipline distincte de la morale apparaît encore dans deux autres articles du journal philosophique de Niethammer, l'*Apologie du Diable*, de Erhard[2], et l'*Essai sur le concept du Droit*, d'un auteur anonyme.

IV. *L'APOLOGIE DU DIABLE DE ERHARD.*

L'*Apologie du Diable* — et sous le concept du diable Erhard entendait l'idée de méchanceté suprême — montrait dans la méchanceté, fruit de la liberté humaine, la cause des inévitables collisions qu'entraîne la coexistence des libertés dans la Société; il voyait dans la morale la seule discipline capable d'empêcher ces conflits, et le droit était précisément le moyen de les régler, le mode d'action qu'autrui est dans la nécessité de permettre à chacun de suivre. Mais, tout en rattachant encore par un côté le droit à la morale, Erhard avait entrevu et indiqué une espèce d'indépendance et d'antériorité du droit par rapport à la morale.

Erhard ajoutait, en effet, que, si le concept du droit dépendait de la morale quant à sa possibilité, ses caractères étaient cependant entièrement déterminés par la Raison théorique; que, si le droit, en général, était le moralement possible, le permis, un droit particulier était la faculté d'agir d'après des *maximes matérielles* et à la condition d'une réciprocité, alors que la moralité était tout entière dans une obéissance de la volonté à une loi formelle et absolument inconditionnée.

Pour avoir un droit il n'était donc pas du tout nécessaire que l'action provenant de mon droit fût morale, il suffisait qu'elle fût moralement possible, qu'elle fût permise.

1. *Philosophisches Journal*, I. Bd., II. Heft, I. Abth., 2. *Ueber die ersten Gründe des Naturrechts von Herrn Maimon*, Verhältniss des Naturrechts zur Moral, p. 163.

2. Benjamin Erhard préparait toute une théorie de la législation. Outre cette *Apologie du Diable*, il écrivit dans le même Journal deux articles : *Ueber das Princip der Gesetzgebung insofern der Inhalt der Gesetzgebung dadurch bestimmt wird* (VIII. Heft); *Ueber die Unschuld und den Stand der Unschuld* (IX. Heft) et trois ans plus tard les *Heures* de Schiller publiaient un article de lui intitulé : *Die Idee der Gerechtigkeit, als Princip einer Gesetzgebung betrachtet* (Schiller's *Horen*, 1798, 7. St. Voir Varnhagen, *Ausgewählte Schriften*, dritte Auflage, 1874, XV. Bd., I, p. 65.)

Sans doute l'exigence même du droit, l'exigence d'une limitation réciproque des libertés, avait pour condition suprême de ne contredire la morale chez aucun homme; sans doute le droit à son tour était ainsi responsable devant le tribunal de la conscience et recevait sa sanction morale du fait que l'état dans lequel on agit conformément au droit est, chez l'homme, le seul état où la moralité peut, avec succès, s'exprimer dans des actions extérieures et ne pas rester uniquement limitée à l'intimité de la conscience. *Mais le droit ne se déduit pas de la morale, il se déduit de l'éventuelle compatibilité réciproque des penchants égoïstes en présence*, il suppose donc une sorte de consécration de ces penchants égoïstes, une sorte de concession au mal que la morale repousse ou que tout au moins elle ignore. Et, puisque la reconnaissance des droits ne suppose pas l'idée pleinement développée de la moralité, *la théorie du droit, comme science des droits, peut précéder la morale.* Ainsi est affirmée par Erhard, en termes exprès, l'antériorité possible du droit sur la morale et son indépendance relative[1].

C'est aux mêmes conclusions qu'aboutissait encore l'*Essai sur le Concept du Droit d'un anonyme*[2].

V. *L'ESSAI ANONYME SUR LE CONCEPT DU DROIT.*

L'auteur, après un examen critique des définitions de Hoffbauer (un droit est le prédicat qui revient à un sujet en tant qu'il existe envers lui une obligation de contrainte), de Reinhold (le droit c'est ce qui est possible à la liberté conformément à la loi morale), de Hufeland (on appelle droit un pouvoir déterminé par la loi morale valable pour l'agent et pour d'autres)[3], déclare qu'à aucun point de vue le droit ne peut consister simplement dans une permission ni s'expliquer seulement par un pouvoir d'agir déterminé par la loi morale, et qu'il veut éviter un double écueil : 1° celui de déduire le droit d'un devoir de subir la contrainte; 2° celui de déduire le droit de la loi morale dans le sujet qui a un droit.

La première tentative est impossible. D'abord elle condamne la raison à un cercle vicieux, ensuite elle change le droit en un pur néant. La seconde est insuffisante : elle ne permet de trouver aucun droit *externe*, et les droits qu'on appelle *internes* et qu'elle doit rendre possibles sont de pures négations[4]. Mais a peine a-t-il fait cette

1. *Philosophisches Journal*, I. Bd., II. Heft, *Apologie des Teufel's von Herrn Erhard*, p. 135-137.
2. *Ibid.*, II. Bd., III. Heft, *Versuch über den Begriff des Rechts*, p. 138.
3. *Ibid.*, p. 139, 143, 144 et 146. — 4. *Ibid.*, p. 157.

déclaration qu'à son tour l'auteur, dans son explication du droit, en appelle à l'idée morale.

Il prétend bien, en effet, faire sortir simplement le droit d'un certain pouvoir de la Raison; mais dans la détermination de ce pouvoir, il réintroduit involontairement la loi morale; seulement, et la chose a son importance, le droit est posé par lui comme condition de réalisation de la moralité; il acquiert ainsi à l'égard de la morale, sinon son indépendance, puisque sa définition est encore fonction de la moralité, du moins une sorte d'antériorité.

La forme de la Raison, l'unification systématique qui est son but suprême, suppose, dit-il, pour se réaliser, des conditions sans lesquelles elle-même et ses applications seraient impossibles. Il faut donc que la Raison, en vertu de sa forme, sanctionne ces conditions, les déclare liées à sa loi inviolable, en assure la réalisation par tous les moyens possibles, même par la contrainte à l'égard des êtres raisonnables. Cette sanction par la Raison en vue du but suprême, en vue de la loi morale — c'est l'expression dont il se sert — est le fondement rationnel du droit, l'intermédiaire grâce auquel certaines actions sont liées positivement à la Raison et par là élevées à la hauteur de droits [1].

Mais cette hypothèse, que tous les droits sont des conditions pour atteindre le but suprême, n'est-elle pas une hypothèse vaine? Un examen des différentes espèces de droit permet de répondre à la question, et ici se précise encore le rapport nouveau que l'auteur établit entre le droit et la moralité. Les droits externes sont des conditions pour atteindre le but suprême en ce sens qu'ils sont contenus dans le droit formel suprême (d'être libre et capable d'attribution); ils reçoivent par là la sanction de la Raison puisqu'ils sont ainsi la matière de ce droit formel, sans laquelle ce droit ne pourrait être exercé ; les droits facultatifs, ceux qui correspondent à ce qui est simplement permis, à ce qui est déterminé négativement par la loi morale, sont des conditions de la loi morale en ce sens qu'ils en rendent possible la libre application, l'application étendue et sans empêchement; les droits obligatoires, ceux qui correspondent à une permission conditionnée par les devoirs, sont des conditions de la loi morale en ce sens que sans eux l'exercice des devoirs serait absolument impossible [2].

D'après ce qui précède, 1° le droit, suivant l'auteur, a donc pour

1. *Philosophisches Journal*, I. Bd., III. Heft, *Versuch über den Begriff des Rechts*, p. 159.
2. *Ibid.*, p. 160.

origine un certain pouvoir qu'en attendant il désigne simplement sous le nom de Raison ; 2° c'est une liberté ; 3° une liberté déterminée positivement par la Raison[1]. Ainsi le droit serait défini : un pouvoir d'agir déterminé positivement par la Raison[2].

Mais le fondement de cette détermination positive c'est que les droits sont des conditions pour atteindre le but suprême. Et l'essence de la détermination positive consiste dans la sanction, telle qu'elle a été définie ; le droit serait donc une liberté sanctionnée par la Raison comme condition pour atteindre le but suprême[3]. L'auteur, en terminant, insiste sur l'originalité de sa conception. Au lieu de faire, comme chez les uns, de la loi morale le fondement de l'existence du droit, il déduit le droit d'un certain pouvoir ; au lieu de faire du droit, comme d'autres, une pure négation, il en fait quelque chose de réel, un pouvoir positivement déterminé par la Raison. Au lieu d'être placé dans une simple permission qui rend ensuite toute justification de la contrainte envers les êtres raisonnables impossible, le droit est ici conçu comme une liberté sanctionnée par la Raison et la possibilité de la contrainte se trouve comprise dans le concept même du droit, enfin les droits sont définis comme des conditions de la loi morale et par là l'existence de la loi morale se trouve fondée en même temps que celle du droit[4].

Conception encore vague et bien imprécise mais qui mérite cependant de retenir l'attention ; c'est, entrevue comme à travers un brouillard, une idée originale, l'idée du droit conditionnant la morale, une idée que devait féconder le génie de Fichte.

VI. *L'ARTICLE DE REINHARD SUR LA DÉDUCTION DU CONCEPT DU DROIT.*

Avec l'article de Reinhard, de Marburg, sur la *Déduction du concept du Droit*, paru dans le numéro suivant, une autre préoccupation se fait jour, celle d'un conflit moral résultant de l'existence d'une communauté d'êtres libres. Et le droit apparaît ici comme la solution de ce conflit.

La loi morale nous donne un double enseignement. Elle nous prescrit d'abord de réaliser notre liberté, c'est-à-dire à la fois de dominer notre nature (puisqu'en nous la nature, la nature sensible, s'oppose à la liberté), et de dominer la nature, de faire de la nature l'instrument des fins de la liberté ; et cette domination, au point de vue moral, doit être une domination absolue, sans limites. A ce point

1. *Philosophisches Journal*, II. Bd., III. Heft, *Versuch über den Begriff des Rechts*, p. 160.
2. *Ibid.*, p. 161. — 3. *Ibid.*, p. 161. — 4. *Ibid.*, p. 161-162.

de vue notre droit s'étend aussi loin que notre pouvoir; or, puisque l'homme n'est qu'une abstraction, et que l'homme réel, c'est l'homme qui fait partie d'une *communauté*, la loi morale nous prescrit aussi de respecter en autrui la liberté, de traiter chaque individu comme une personne. La communauté des hommes, si c'est une vraie communauté et non une subordination, implique l'égalité des libertés[1]. Mais cette seconde prescription est en opposition avec la première puisqu'elle pose des limites à notre liberté, puisqu'elle reconnaît l'existence possible d'un conflit des libertés. D'où la nécessité d'une réglementation des libertés conformément à une loi, la nécessité d'une limitation des droits[2]. Le droit n'est plus alors que l'exercice de notre liberté, dans la mesure où cet exercice est compatible avec celui des autres libertés; et l'objet du droit naturel c'est, à proprement parler, l'existence et la solution du conflit des libertés[3].

Ce même problème : l'idée d'un conflit moral inhérent à l'existence d'une communauté d'êtres libres, d'êtres faisant partie d'un règne moral, et cette même solution : la nécessité, pour sauver la liberté *en général* et, avec elle, la moralité, de restreindre la liberté empirique individuelle, de faire de cette restriction le fondement rationnel du droit, est encore l'idée qui inspirera, un an plus tard, un autre article sur le droit paru dans le même *Journal philosophique* : la *Nouvelle déduction du Droit naturel*, de Schelling. Les dates de sa publication (1796, IV. Band, IV. Heft et 1797, V. Band, IV. Heft) ne permettent pas d'en faire état parmi les antécédents de la doctrine de Fichte. Cependant elle fut conçue en 1795, elle aussi[4]; et les relations qui existaient alors entre Schelling et Fichte, paraissent autoriser l'hypothèse que Fichte a pu avoir connaissance, sinon du texte même, du moins du sens général de l'article.

L'existence d'une communauté d'êtres raisonnables, fondement de la possibilité du droit, le droit, condition de la morale, l'indépendance du droit à l'égard de la morale, ces idées flottaient dans les esprits; une doctrine du droit s'élaborait obscurément qui devait trancher avec les habitudes de penser des juristes contemporains. A ces idées et à cette doctrine il manquait cependant avec la claire

1. *Philosophisches Journal*, II. Bd., III. Heft, 1795, *Deduction des Rechtsbegriffs*, § 1-3, p. 204-210, § 7, p. 214-215, § 12-13, p. 226-230.
2. *Ibid.*, § 8 et 9, p. 216-221, § 11, p. 224-226.
3. *Ibid.*, § 11, p. 226 et § 14, p. 230-233.
4. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, VI. Bd., II, III, p. 404, note.

conscience d'elles-mêmes, la forme organique qui les constituât en système et leur donnât un corps.

Ce ne fut pas à un juriste de profession, ce fut à un philosophe, ce fut à l'auteur de la *Théorie de la Science* que revint l'honneur d'édifier le système attendu et de séparer nettement le domaine du Droit de celui de la morale [1].

C. LA THÉORIE DU DROIT DE FICHTE.

Fichte, en effet, sépare les deux domaines avec la conscience d'opérer en cette matière une révolution, car il oppose précisément sa conception à celles de ses devanciers, sans d'ailleurs jamais les nommer. C'est ce qui ressort déjà de son Introduction. Il y affirme que jusqu'à lui, à deux exceptions près, celle d'Erhard et de Maimon qu'il reconnaît comme des précurseurs, personne n'avait eu l'idée de sortir de l'ornière traditionnelle [2].

Mais la défiance à l'égard de la manière ordinaire de traiter la

1. Dr. phil. Fritz Schneider. *J. G. Fichte als Sozialpolitiker*. Halle, Druck und Verlag von C. A. Kaemmerer et C°, 1894, I. Theil, I, p. 9-10. Le Dr Fritz Schneider s'exprime ainsi :

« La théorie du droit de notre auteur est de grande signification, parce qu'il est le premier représentant du Droit naturel qui ait séparé la théorie du droit de l'éthique. Une distinction entre le principe formel de la morale et celui du droit était chose encore inconnue dans l'ensemble de l'histoire du Droit naturel. Pufendorf va jusqu'à considérer la loi comme l'émanation de la Volonté morale de l'État et conséquemment confond absolument le droit et la morale. Leibnitz conçoit le droit comme une subdivision de son système de l'éthique, en faisant de l' « honeste vivere » un problème juridique. Ni Ch. Wolff, ni même Kant ne séparent nettement le droit de la morale... C'est Fichte qui enfin sépare pleinement les deux domaines... »

2. Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der W. L.* Einleitung, III, p. 12. « Hors quelques témoignagnes excellents celui de M. B. Erhard dans plusieurs de ses derniers écrits, et celui de M. Maimon dans un article du *Journal philosophique* du professeur Niethammer sur le *Droit naturel*, l'auteur du présent ouvrage n'a pas trouvé de trace qu'un philosophe quelconque ait manifesté quelque défiance sur la manière ordinaire de traiter le Droit naturel. » Fichte ajoute qu'une fois entièrement achevés les *Fondements de sa théorie du Droit d'après les principes de la Théorie de la Science*, il avait été surpris de la plus agréable façon par le très important ouvrage de Kant : *Pour la paix perpétuelle* (*Zum ewigen Friede*), et il fait une brève comparaison entre les idées de Kant et les siennes. Il déclare d'abord, il est vrai, qu'on ne voit pas bien, d'après cet écrit, si Kant tire de la loi morale sa déduction de la loi du droit à la manière habituelle, ou s'il admet une autre déduction ; cependant les remarques sur la loi permissive rendent vraisemblable un accord entre la déduction de Kant et celle de Fichte, un accord aussi entre la théorie de Fichte et les assertions de Kant que l'état de paix ou de droit n'est pas un état de nature, mais a besoin d'être institué, qu'il est licite de forcer à se soumettre à la puissance des autorités, pour assurer notre sécurité même, celui qui ne nous a pas attaqué encore, un accord enfin entre Fichte et Kant sur la nature du contrat social, sur l'illégalité foncière d'une Constitution démocratique, au sens propre du mot, d'une Constitution où le peuple exercerait par lui-même le pouvoir. Mais que, pour assurer dans l'État le règne du droit, il suffise de séparer le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, Fichte ne le croit pas ; il a été conduit à d'autres conclusions et il en expose brièvement les raisons. *Ibid.*, p. 12-14.

théorie du droit ne se traduit pas chez Fichte, comme chez Maimon, par l'idée simplement entrevue que le droit ne peut se déduire de la morale, et, par un effort d'ailleurs impuissant, pour trouver un autre mode de déduction; elle s'exprime par une théorie systématique où l'indépendance du droit à l'égard de la morale n'est elle-même que la conséquence d'une vue plus profonde et plus originale encore, l'idée de fonder l'autonomie du droit sur la nécessité rationnelle du social. Comment cette idée se relie à la critique des théories contemporaines, comment, dès l'origine, la *sociabilité* est une des idées maîtresses du système de Fichte, nous allons essayer de le montrer.

Dans l'Introduction dont nous venons de parler, Fichte prétend exposer d'abord comment une science philosophique réelle se distingue d'une philosophie de simples formules, d'une philosophie qui se satisfait d'abstractions, de concepts tout arbitraires.

« Rien de plus facile, déclare-t-il, que ces constructions de l'esprit où la liberté de la fantaisie ne se heurte à rien de réel qui l'arrête et qui nécessite la pensée, mais rien de plus difficile, au contraire, que l'analyse de l'esprit dans l'exercice de son action *réelle*, de son action nécessitée. Le premier mode de procéder fournit des concepts sans objet, une pensée vide; mais c'est seulement suivant le second mode que le philosophe assiste au spectacle de son esprit dans l'exercice de sa pensée réelle... Du premier mode, ajoute Fichte, résulte une philosophie de formules, une philosophie creuse qui croit avoir assez fait si elle a prouvé qu'on peut penser une chose quelconque sans se préoccuper de l'objet (des conditions qui nécessitent cette pensée). Une philosophie réelle pose à la fois le concept et l'objet et ne traite pas l'un sans l'autre. Établir une pareille philosophie, abandonner tous les procédés purement formels de philosopher, tel fut le but des ouvrages de Kant. Je ne puis dire si jusqu'ici ce but a été remarqué par qui que ce soit d'entre les écrivains philosophiques : je puis dire toutefois que la méconnaissance de ce système s'est montrée de deux façons, d'abord chez de soi-disant Kantiens en ce sens qu'ils ont aussi considéré ce système comme une philosophie à formules, sous cette seule réserve que c'était l'ancienne philosophie retournée et qu'ils philosophaient d'une manière aussi creuse que jamais, mais en sens inverse; ensuite chez des sceptiques pénétrants qui voyaient très bien ce qui manquait proprement à la philosophie, mais n'avaient pas remarqué que, pour l'essentiel, Kant avait remédié à ce défaut. La pensée purement formelle a causé des dommages infinis en philosophie, en mathématiques, en physique, dans toutes les sciences pures. »

« Les soi-disant Kantiens », pouvait-on, à moins de les nommer, désigner plus clairement ceux qui, comme Hufeland, Schmid et tant d'autres se réclamaient, dans l'établissement de leurs théories du droit, de la morale kantienne? et qui donc Fichte pouvait-il appeler « pénétrant sceptique » sinon l' « excellent Maimon »? Aux uns et à l'autre Fichte reprochait d'avoir continué, en sens inverse, les errements de l'ancienne philosophie, de la philosophie purement abstraite et conceptuelle, de la philosophie à formules creuses; aux uns et à l'autre il reprochait d'avoir méconnu le sens véritable de la doctrine de Kant, de la philosophie réelle[1].

Et l'auteur de la *Théorie de la Science* prétend apporter, précisément en ce qui concerne le droit naturel, l'enseignement de la philosophie comme science du réel. Tentative d'autant plus méritoire et d'autant plus intéressante qu'à cette heure Kant ne s'était pas encore prononcé sur la question. Or, il arriva qu'anticipant la doctrine du fondateur de la *Critique*, tout en prétendant suivre les principes mêmes du maître, Fichte élabora une théorie du droit autrement originale et autrement féconde que ne devait l'être la propre théorie du vieux Kant.

L'explication que donnent du droit et de la légitimité de la contrainte les auteurs qui appuient leur déduction sur le concept du « permis » moralement est insuffisante, elle est même au fond contradictoire. Elle est insuffisante, car elle ne fournit du droit qu'une détermination formelle et purement négative; le droit, c'est ce qui n'est pas moralement défendu. Elle est contradictoire, car sans doute le droit, avec la faculté qui le caractérise d'être quelque chose dont on peut faire ou ne pas faire usage, relève d'une loi de permission, une telle loi signifiant simplement qu'aucune restriction ne vient ici enchaîner le libre arbitre de l'agent et lui imposer une détermination; cependant il est absurde de parler d'une loi de permission ou de chercher à déduire le droit d'une pareille loi : car la permission exclut la loi, c'est-à-dire la nécessitation de la volonté. Il y a plus, une pareille permission n'est pas directement impliquée dans la loi morale; elle s'y rattache indirectement comme la constatation d'un fait, d'une sphère soustraite à l'empire de la loi morale. Mais l'hypothèse qu'il peut y avoir une sphère soustraite à la loi morale est absurde, car elle est une loi dont l'usage est universel; elle s'applique à la volonté dans tous les cas pour lui imposer son verdict. Et, comme dit ici Fichte, la limitation d'une loi se reconnaît

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der W. L.* Einleitung, I, p. 5-6.

à ce qu'elle est conditionnée. Mais on ne voit absolument pas comment, de la loi morale qui ordonne sans conditions et qui, par là même, a une extension universelle, on pourrait déduire une loi de permission[1].

Ce n'est pas tout encore. La loi morale, par le fait qu'elle s'étend à tout, s'étend sans doute aussi à la loi du droit et lui apporte sa sanction, la sanction de la conscience; elle fait alors des devoirs de droit un chapitre de la morale; mais, qu'on y prenne bien garde — et c'est ce que n'ont pas assez vu les théoriciens de la morale — la loi morale est quelque chose de purement formel, donc de vide; son contenu lui vient d'ailleurs et ce contenu doit être déduit à partir de ce qui le fonde; ainsi dans le cas présent, « si la morale s'applique au droit comme à tout le reste, le droit ne s'en déduit nullement, le droit n'est nullement une partie ou un chapitre de la morale; la théorie philosophique du droit doit être une science autonome, une science qui subsiste par elle-même[2] ».

Quelle est donc cette science du droit, distincte et indépendante de la morale, cette science qui n'est plus formelle et toute négative, comme la philosophie du droit jusqu'alors régnante, mais qui est bien une science philosophique réelle?

Ce qui fait la *réalité* d'une science, répond Fichte, c'est sa nécessité rationnelle, c'est la coïncidence en elle du fait et de la loi. Or, pour le dire tout de suite, la nécessité rationnelle qui est à la base du droit c'est la nécessité de l'existence sociale; et c'est l'idée neuve que Fichte apporte ici.

Déjà sans doute l'idée était venue à quelques penseurs — et l'article de Reinhard, paru dans le *Journal philosophique*, en est la preuve — de faire reposer le droit sur l'existence de la communauté des êtres libres et sur le conflit moral résultant de leur coexistence; mais personne encore n'avait songé à montrer dans l'existence de cette communauté une exigence de la Raison, à déduire le social, et à faire du droit, en dehors de tout conflit moral, la condition nécessaire de l'existence sociale. La justification rationnelle de la société, basée sur l'autonomie du droit, appartient en propre à Fichte; elle va renouveler et féconder toute la théorie juridique; elle va donner au droit la valeur d'une science *réelle*, d'une science où le fait et l'idée, où le fait et la loi, coïncident.

Dès 1794, dans ses *Leçons sur la Destination du Savant* et, plus précisément, dans la deuxième leçon sur la destination de l'homme

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. Vorrede des Herausgebers, X, XI, et *Grundlage des Naturrechts*, Einleitung, III, p. 13. — 2. *Ibid.*, II, p. 10.

dans la société, Fichte, avec sa pénétration habituelle, s'était rendu compte de l'impossibilité de s'en tenir, du point de vue pratique, au pur et simple individualisme moral, tel que semblait l'enseigner la *Critique*, et il avait essayé de montrer dans la vie sociale une exigence de la Raison pratique; la liberté lui apparaissait comme liée à l'idée d'une réciprocité, et cette réciprocité dans la liberté constituait, à ses yeux, le caractère positif de la société. Il voyait ainsi dans le penchant social un des penchants fondamentaux de l'homme. L'homme était, suivant lui, destiné à vivre dans la société; il n'était pas un homme absolument complet et il se reniait lui-même quand il vivait dans l'isolement; il avait pour caractère essentiel la *sociabilité*. Tant qu'il n'est point parvenu à l'idée de cette réciprocité des activités qui est l'idée même de l'existence sociale, tant qu'il se croit seul au monde, seul maître du monde, l'homme ne dépasse pas le niveau de la brute; il est vraiment un esclave et il lui faut des esclaves. L'homme n'est mûr pour la liberté, il n'acquiert le sentiment de son indépendance, que le jour où il voit et où il veut voir autour de lui des êtres pareils à lui, c'est-à-dire des êtres libres eux aussi, des êtres avec lesquels il entre en nécessaire communauté d'action. « Qui que tu sois, peut dire chacun de nous, qui que tu sois, pourvu que tu portes seulement une figure humaine, tu es un membre de la grande communauté... j'agis sur toi et tu agis sur moi; nul de ceux qui portent sur le visage l'empreinte de la Raison, si barbare soit-il, n'existe en vain pour moi[1]. »

C'est cette idée, simplement jetée ici, que Fichte reprend, pour l'analyser plus profondément, dans sa théorie du droit. Il prétend en opérer la déduction, c'est-à-dire montrer comment le fait de l'existence sociale constitue, au fond, une nécessité de la Raison.

La condition de la conscience de soi, pour l'être raisonnable que nous sommes, c'est, avec la liberté de la volonté, l'individualité; mais l'individu ne se pose que dans son opposition et dans son rapport d'une part avec le monde sensible, et d'autre part, dans ce monde, avec une pluralité d'êtres raisonnables. Le concept de l'individualité est le concept d'une réciprocité; il implique l'existence d'une communauté d'individus. Si l'activité libre est le caractère essentiel de l'être raisonnable, l'éveil de la liberté dans la conscience individuelle a pour condition une incitation, une éducation qui suppose l'existence d'une liberté déjà posée; la liberté de l'individu est fonction de la liberté d'autrui. En d'autres termes, du point de vue

1. Fichte, *S. W.*, VI. Bd. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Zweite Vorlesung, p. 301-311 et particulièrement p. 304, 306, 307, 309, 311.

de la Raison, nous ne disons pas du point de vue de la nature, l'homme ne se conçoit pas comme individu isolé, l'homme est l'idée d'un *genre*. « L'homme n'est un homme que parmi les hommes », l'expression est de Fichte et c'est une de ses plus belles formules.

Mais cette coexistence d'une pluralité d'êtres libres, qu'exige la Raison pour prendre conscience d'elle-même et réaliser sa liberté, n'est possible qu'à une condition, la limitation ou le respect mutuel des libertés individuelles. « Il faut que chaque individu limite sa liberté par l'idée de la possibilité de la liberté d'autrui. » Cette formule est la formule même de la loi du droit et c'est la relation du droit qu'exprime cette réciproque limitation des libertés dans la communauté des êtres raisonnables [1]. Le droit est donc l'exigence de la Raison en vue de rendre possible la vie sociale, qui est elle-même requise en vue de la réalisation de l'activité pratique du Moi.

Ainsi déduit le droit, pour être applicable, c'est-à-dire réel, suppose une double condition. Une condition externe, à savoir qu'il existe pour chaque individu une sphère d'action qui lui soit propre et qui suffise à l'exercice de sa liberté, une sphère d'action établissant d'autre part entre l'individu et ses semblables le contact nécessaire à la vie commune; cette sphère d'action, condition immédiate de l'activité de chacun et de son rapport avec les autres, c'est la partie du monde inséparable de l'exercice de notre volonté, le corps humain dont tous les caractères sont des spécifications de la liberté, dont toutes les fonctions portent la marque de leur destination. L'articulation rend possible la causalité de la volonté, la modification des objets suivant un concept; les organes des sens qui conditionnent l'inhibition du mouvement et grâce auxquels la réaction est, dans une certaine mesure, indépendante de l'activité des autres organes, expriment la restriction de l'action possible qu'exige le rapport réciproque des libertés; l'éducabilité du corps humain en fait une incessante création de notre volonté. Le corps devient ainsi l'expression même de la liberté, son instrument dans le monde; et la tare du péché originel, dont une certaine théologie l'avait comme marqué de son sceau, se trouve, par là même, effacée [2].

L'existence du corps ainsi déterminée est la condition externe de l'application du droit : elle rend possible l'exercice même de la

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts*, Einleitung, II, 7-11 et Erstes Hauptstück, Deduction des Begriffes vom Rechte, § 1, Erster Lehrsatz, § 2, Folgesatz, § 3, Zweiter Lehrsatz u. Corollaria, Dritter Corollarium, p. 17-48.

2. *Ibid.*, Zweites Hauptstück, Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes, § 5, Vierter Lehrsatz, § 6, Fünfter Lehrsatz, p. 56-85.

liberté de l'individu; mais si c'est une condition nécessaire, ce n'est pas une condition suffisante.

L'individu isolé, on l'a vu, n'est rien de réel. L'individu ne se conçoit que comme membre de la communauté des êtres raisonnables; l'exercice de la liberté implique la compatibilité de cette liberté avec l'existence sociale, c'est-à-dire au fond une limitation, une restriction réciproque des libertés sans laquelle il n'y aurait pas d'action commune possible. Mais, à son tour, cette restriction a pour condition l'existence d'une coercition, d'une contrainte de la volonté. Comment justifier, comment assurer cette contrainte, telle est la question qui maintenant se pose. La solution que Fichte en donne est, cette fois encore, d'une singulière hardiesse et d'une singulière nouveauté. La contrainte a, en somme, pour objet de fonder la possibilité de la communauté des êtres libres, de cette existence sociale dont Fichte a tenté de montrer la nécessité rationnelle; le problème de la contrainte, c'est, à proprement parler, le problème même du droit, car un droit qui resterait sans application serait un droit vain et vide[1].

Que pour la possibilité de l'existence commune chacun des membres de la communauté soit forcé de limiter sa liberté dans la mesure où cette limitation est nécessaire au respect de la liberté d'autrui, on l'a montré, et c'est l'exigence même du droit. Mais il est impossible de compter sur la bonne volonté des individus pour assurer cette volonté *commune* de restriction réciproque, sans laquelle le droit ne serait qu'une duperie, puisqu'il suffirait du caprice d'un seul pour compromettre l'existence sociale tout entière, et puisque, livré à ses seuls instincts, chaque individu serait toujours tenté d'empiéter sur la liberté des autres; il faut donc que le respect du droit soit assuré par la force; il faut que la volonté individuelle se sente contrainte au respect du droit, qu'elle associe mécaniquement à la violation possible de la liberté d'autrui l'idée d'un dommage personnel. D'où donc pourra venir l'autorité de cette contrainte? Tant que l'on se borne à considérer la contrainte, comme étant un droit et même un devoir de l'individu (et telle avait été la tradition de l'école kantienne, qu'on se souvienne à cet égard des théories de Schmid et de Hufeland), elle reste, au fond, sans efficacité et sans sanction; c'est une pure contingence; elle est même une idée contradictoire, quand on en fait un *devoir*; car subir la contrainte, c'est accepter ce à quoi on est contraint, donc c'est

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts*, Einleitung, II, 7-11; Zweites Hauptstück, Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes, § 7, p. 85.

n'être pas contraint; contrainte implique résistance. Loin d'assurer le respect du droit, la contrainte ne fait alors qu'engendrer la guerre et l'injustice, les individus opposant force à force, et la supériorité de la force d'un individu n'étant, à aucun degré, la mesure de son droit. Pour que la contrainte assure vraiment le respect du droit, il faut qu'elle substitue à l'initiative de l'individu, inefficace dans le présent, sans garantie pour l'avenir, l'autorité d'une volonté générale, infaillible, faisant loi, formulant le droit dans un code susceptible d'être connu de tous, et valable pour toute la durée de l'expérience, capable d'imposer par la force et d'une manière efficace le respect du droit ainsi formulé. Cette volonté générale, à la fois loi et force, c'est l'État [1].

Le problème dont la théorie de l'État doit apporter la solution est exactement celui-ci : réaliser une puissance qui soit en mesure de contraindre au respect du droit des personnes vivant en commun, par la découverte d'une volonté en laquelle s'annulent les différences individuelles et qui ne puisse absolument pas être autre que la volonté commune, ou, en d'autres termes, trouver une volonté qui opère la synthèse de la volonté particulière et de la volonté commune pour la garantie de la sécurité réciproque du droit [2].

Maintenant comment se constituent cette volonté générale et cette puissance? Par la création d'un *être commun*, d'un être collectif (gemeines Wesen); et cette création est l'œuvre du contrat ou pacte social, du pacte qui institue l'État et par lequel les individus, d'un accord exprès ou tacite, font remise de leurs droits aux mains d'une puissance représentant la volonté générale et capable d'imposer le droit par la force [3].

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts*, Einleitung, II, 7-11; Drittes Hauptstück. Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes, oder die Rechtslehre, § 8, Deduction der Eintheilung einer Rechtslehre, p. 92-110, et Zweites Capitel. Ueber das Zwangsrecht, § 13, p. 137-139, § 14, Das Princip aller Zwangsgesetze, p. 139-145, § 15, Ueber die Errichtung eines Zwangsgesetzes, p. 145-149.

2. *Ibid.*, Drittes Cap., Vom Staatsrechte, § 16, Deduction des Begriffes eines gemeinen Wesens, p. 150-151.

3. Que toute cette théorie de l'État chez Fichte soit directement inspirée du *Contrat social* de Rousseau, cela ne fait aucun doute. Fichte d'ailleurs ne s'en cache pas. Dans une note (*Grundlage des Naturrechts*. Drittes Hauptstück, Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs oder die Rechtslehre, § 8, Deduction der Eintheilung einer Rechtslehre, p. 106) il déclare formellement que la *volonté générale* dont il parle est exactement la *volonté générale* de Rousseau. Dans l'explication qu'il donne de cette *volonté générale* il a pleinement conscience de rectifier l'interprétation erronée de ceux, si nombreux, qui, méconnaissant la pensée originale et profonde de Rousseau, confondaient la *volonté générale* avec la *volonté de tous*, et il déclare que cette distinction de la *volonté générale* et de la *volonté de tous* n'est pas si incompréhensible. Ce qu'il entend d'ailleurs par *volonté générale* et ce qu'à son sens entendait Rousseau, c'est l'idée d'un *Être collectif*, l'idée d'un Universel

Ce pacte apparaît à l'analyse comme quelque chose de singulièrement complexe. Il enveloppe un triple contrat; d'abord le contrat de propriété : il n'y a pas de rapport de droit sans une détermination positive des limites de l'usage de la liberté individuelle ou, en d'autres termes, sans une détermination de la propriété, au sens le plus large du mot. Si donc le contrat social doit être la garantie générale des relations de droit, il doit d'abord impliquer ce contrat de propriété, thèse grosse de conséquences et d'où découle déjà le caractère socialiste de la Politique de Fichte; elle exige, en effet, de tout citoyen la qualité de propriétaire, de tout citoyen, c'est-à-dire de tout le monde, aucun individu ne pouvant être exclu de la communauté juridique que représente l'État sans être hors du droit.

Ce n'est pas tout; le contrat de propriété est vain si la sécurité de la propriété n'est pas garantie par la force, d'où la nécessité, pour le pacte social, d'envelopper un second contrat, le contrat de protection, mais d'une protection efficace, susceptible d'être imposée d'une manière permanente qui exclue toute certitude et fasse que promettre et tenir soient un.

Or, à quelle condition le contrat de protection est-il véritablement efficace? A la condition que le contrat social, au moment où il est conclu, apporte avec lui et par sa propre vertu une force de protection à laquelle tous ceux qui l'ont conclu donnent leur assentiment.

A partir du moment où l'individu entre dans le pacte social et donne à ce pacte son adhésion, le contrat de protection cesse pour lui d'être aléatoire, la protection est vraiment pour lui un fait assuré.

Et d'où vient l'efficacité de cette force? Elle vient de l'intégration de l'individu dans le corps social et de la substitution à sa puissance

dominant les individus et s'imposant à eux pour rendre l'existence sociale possible; mais ce quelque chose d'universel, cet *Être collectif*, on va le voir, n'est pas une pure abstraction, c'est en même temps quelque chose de *réel*, de rationnellement nécessaire, c'est ce que nous appelons aujourd'hui l'organisme social. Fichte a eu sans doute ici le rare mérite de formuler le concept dans toute sa précision, mais Rousseau ne l'avait-il pas obscurément entrevu? Le contrat social n'est-il pas, chez lui, pour la Société à la fois la condition idéale et l'exigence pratique, la fin obligatoire de l'existence sociale, de la liberté collective, par l'établissement d'un état de droit universel? Rousseau n'a-t-il pas écrit que l'acte même de l'association produisait « *un corps moral et collectif*, lequel recoit de ce même acte son unité, son *Moi* comme sa vie et sa volonté »? (*C. S.*, I, VI). N'a-t-il pas écrit que « si on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale*; *et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout* »? (*Ibid.*). Et n'est-ce pas là l'idée même de la Société comme être collectif?

individuelle de la puissance collective. C'est le troisième contrat qu'implique le pacte social, le contrat d'association qui enveloppe les deux autres et qui est leur garantie[1].

Telle est la hiérarchie des contrats dont l'ensemble constitue le contrat social; mais dans cette hiérarchie le dernier contrat, le contrat d'association, est visiblement celui sur lequel reposent les autres, celui sans lequel les autres seraient nécessairement caducs.

Or, si on l'examine de près, ce contrat d'association conduit à considérer le corps social comme un organisme vivant; l'existence sociale, qui apparaissait comme une exigence de la Raison, et dont le droit a précisément pour objet la possibilité et le maintien, acquiert ici une réalité *sui generis*.

Dans le contrat de chacun avec tous et de tous avec chacun qui constitue proprement le pacte social, l'individu cesse de se considérer comme individu; il se conçoit comme une partie d'un tout organique. L'humanité est un tout de la Raison, un tout à la fois organisé et organisant (die Menschheit ist ein einziges organisirtes und organisirendes Ganzes der Vernunft). Elle s'est trouvée divisée en une multiplicité de membres indépendants les uns des autres; or c'est justement à reconstituer, au moins partiellement, cet organisme que vise le contrat social : l'individu n'est plus considéré à part soi, il se trouve réintégré dans le tout et se fond en lui; il n'a plus d'existence que dans et par l'existence du tout, que comme membre du tout[2].

C'est en ce sens que Fichte peut écrire :

« L'image la plus exacte pour expliquer cette idée est celle d'un produit de la nature organisée, idée dont on s'est souvent servi dans ces derniers temps pour définir les différentes branches de la puissance publique dans son unité, mais pas encore, à ce que je sais, pour expliquer tout l'ensemble des rapports civiques. Dans un produit de la nature, chaque partie n'est ce qu'elle est que dans sa liaison avec le tout et ne serait absolument pas ce qu'elle est hors de cette liaison, bien plus, hors de toute liaison organique, elle ne serait absolument rien, puisque sans cette réciprocité d'action entre des forces organiques se faisant mutuellement équilibre, aucune forme ne subsisterait et que régnerait un perpétuel conflit entre l'être et le non-être, un conflit que nous ne pourrions penser, de même l'homme ne reçoit de position déterminée dans la série

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts*, Zweiter Theil, Erster Abschn., § 17 B., p. 195-206.
2. *Ibid.*, p. 202-204.

des choses, de fixité dans la nature que par l'association civile, et telle position vis-à-vis des autres et de la nature que parce qu'il est dans telle association particulière... Entre l'homme isolé et le citoyen il y a le même rapport qu'entre la matière brute et la matière organisée... Dans le corps organisé chaque partie entretient sans cesse le tout, et en le conservant se conserve soi-même. De même le citoyen vis-à-vis de l'État[1]... »

La communauté des êtres raisonnables, exigée par la Raison pratique comme condition de sa réalisation, nous apparaît maintenant sous son véritable jour. Elle n'est possible que sous l'égide du droit et grâce au pacte social ; ce pacte lui confère justement une réalité ; il fait de la multiplicité des individus, indépendants sinon rivaux, et pour qui la vie commune serait impossible, un tout organique, une *Société*.

La déduction du droit et la théorie de l'État aboutissent donc à la détermination et à la justification de l'existence d'une Société humaine. Au point de vue individualiste qu'exigeait, semble-t-il, dans l'école kantienne la conscience morale et l'attribution à la personne de la valeur d'une « fin en soi », Fichte substitue, dans la considération de la vie pratique, le point de vue social qui intègre l'individu dans l'humanité, fait de l'individu isolé une simple entité, un concept vide, et ne lui confère de valeur et de réalité que comme membre du corps social.

Cette existence du social, tant que le droit se déduisait de la morale, demeurait un fait brut, un fait inexplicable et inexpliqué, c'est-à-dire une pierre de scandale pour la Raison : de la bonne volonté, de l'intention pure, de la perfection intérieure aucune subtilité de la dialectique ne tirera jamais la nécessité de la vie sociale ; tout ce que la morale peut faire, c'est, devant l'existence du fait social, de lui appliquer sa norme comme à toute chose. Or Fichte, dans sa théorie du droit, prétend apporter la démonstration de la légitimité de ce fait, sa nécessité rationnelle. La science du droit est pour lui réelle dans la mesure précisément où elle établit la coïncidence du fait et de l'idée, du fait et de sa loi de production.

Cette déduction est visiblement indépendante de la morale, puisqu'elle apparaît dans la dialectique de la Raison à un moment où le problème moral n'est pas posé et ne peut se poser, au moment où, pour la Raison, il n'existe encore ni individu, ni société. En

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts*, Zweiter Theil, Erster Abschn., § 17 B., p. 208-209.

déterminant à la fois l'existence de l'individu et celle de la société, la théorie du droit fournit même à la morale son contenu possible, ce contenu faute duquel elle se perd dans un formalisme vide. Dans la hiérarchie de la dialectique le droit, fixant les rapports des individus entre eux, assure l'existence de la Société, et la Société, hors de laquelle l'individu n'est rien, devient la condition de la morale, loin d'être conditionnée par elle.

Ainsi donc, comme nous le disions en abordant le problème de la déduction du droit chez Fichte, l'indépendance du droit à l'égard de la morale n'est pas dans son système un simple épisode, elle est quelque chose de vital et d'essentiel, l'exigence du développement même de sa dialectique, la conséquence de la nécessité où l'auteur se trouve de montrer dans l'existence sociale la condition première de la réalisation de la Raison pratique ; et le droit acquiert, comme science, son autonomie précisément parce qu'il garantit la possibilité de cette existence. De là l'insistance avec laquelle Fichte revient sur cette distinction, pour lui capitale, du droit et de la morale.

« Le concept du droit que nous venons de déduire n'a rien à voir avec la loi morale. Il a été déduit sans faire appel à elle ; et, puisqu'il ne peut y avoir d'un seul concept plus d'une déduction, là déjà se trouve, en fait, la preuve qu'il n'y a pas à le déduire de la loi morale. D'ailleurs toutes les tentatives pour opérer une pareille déduction ont entièrement échoué. Le concept du devoir qui provient de cette loi est précisément opposé dans la plupart de ses attributs à celui du droit. La loi morale dans le devoir donne un ordre catégorique, la loi du droit est seulement permissive, elle n'ordonne jamais qu'on exerce son droit. Il y a plus, la loi morale défend très souvent qu'on exerce tel ou tel droit qui cependant, de l'aveu de tout le monde, ne cesse pas pour cela d'être un droit... »

« Peut-être cependant la loi morale confère-t-elle au concept du droit une nouvelle sanction. C'est là un problème qui ne relève pas du droit naturel, mais d'une morale réelle, et qui sera résolu en son temps. Sur le terrain du droit naturel la bonne volonté n'a rien à voir. Il faut qu'on puisse forcer le respect du droit, quand même personne n'aurait de bonne volonté, et la Science du droit vise précisément à l'établissement d'un tel ordre de choses. La force matérielle, et elle seule, lui donne dans ce domaine sa sanction. Point n'est donc besoin de mesures artificielles pour séparer le droit naturel de la morale, mesures qui, en tous cas, n'atteindraient pas leur but ; car si on n'a rien saisi que la morale, après la sépa-

ration artificielle on n'aura entre les mains rien d'autre que la morale. Les deux disciplines sont déjà originellement et sans notre concours séparées par la Raison; elles sont entièrement opposées[1]. »

Si donc dans son exposition du concept du droit Fichte, il le déclare lui-même, s'est abstenu de réfuter expressément ceux qui essayent de déduire la théorie du droit de la loi morale, « c'est parce qu'aussitôt présentée la déduction juste, les esprits sans parti pris admettent d'eux-mêmes cette déduction, sans qu'il y ait à leur montrer l'erreur des autres; quant à ceux qui ont leur siège fait et combattent pour leur propre cause, c'est perdre sa parole que prétendre les réfuter[2] ».

L'opposition du juridique et du moral, qui donne à la théorie du droit de Fichte son caractère original, n'est pas le seul enseignement qui se tire de sa déduction.

Il en ressort également qu'il n'y a pas de droit possible sans la constitution d'un État capable de l'imposer par la force; le droit ne se conçoit pas sans la contrainte; et c'est l'État qui, identifiant en lui la loi et la force, opère la synthèse nécessaire de la volonté particulière et de la volonté générale; c'est l'État qui représente le pacte social avec le triple contrat qu'il enveloppe : propriété, protection, association.

L'État se trouve ainsi rationnellement justifié; il est la condition de réalisation du droit, comme le droit est la condition de réalisation de la vie sociale.

Fichte est donc l'un des premiers théoriciens du droit qui ait tenté la justification rationnelle de l'État; et c'est encore une révolution qu'il opère ainsi. Tant que l'État est considéré comme une abstraction, ou comme une invention arbitraire, ou encore comme un fait tout empirique, il est sans fondement, aux yeux de la Raison, sans crédit et sans autorité devant elle; et cela semble légitimer tous les renversements. Mais dès qu'on fait de l'État une exigence de la Raison, il devient, au moins dans son principe, intangible, et son renversement apparaît, aux yeux du philosophe, aussi vain qu'illégitime : on ne renverse pas l'ordre établi par la Raison, ou l'on cesse d'appartenir au monde des êtres raisonnables.

Un pareil enseignement, sous la plume de Fichte, n'est-il pas

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. Erstes Hauptstück, Deduction des Begriffes vom Rechte, § 4, Dritter Lehrsatz, Corrolaria 2, p. 54-55.
2. *Ibid.*, Einleitung II, p. 5-10.

significatif? N'est-il pas la réponse de l'auteur des *Contributions* à ceux qui, depuis son arrivée à Iéna, l'avaient fait passer pour un fauteur d'anarchie, pour un ennemi de l'État, et n'y doit-on pas voir la réplique de Fichte à l'accusation que venait de porter contre lui, dans la préface de son *Droit naturel*, Schmid son vieil adversaire? Il le présentait, en effet, comme le défenseur attitré de la légitimité des révolutions, « comme un de ces visionnaires dont l'imagination créatrice conduit la philosophie à dépasser de bien loin les lois de l'entendement, comme un de ces réformateurs du monde dont le plan est de travailler au bonheur, à la liberté des peuples, à leur rapprochement au moyen de révolutions politiques et au prix d'une entorse au droit ».

C'est sans doute le souci de se défendre contre les calomniateurs d'hier et d'aujourd'hui qui poussa Fichte à écrire ce chapitre sur le droit de l'État ou le droit dans un Être collectif (vom Staatsrechte oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen). Cherchant à déterminer la force rationnelle du gouvernement, il montrait qu'aux yeux de la Raison le gouvernement démocratique, si on l'entend au sens originaire du mot, comme le gouvernement direct du peuple par le peuple, était illégitime et impossible. Illégitime, car le peuple ne peut être à la fois juge et partie; impossible, car si le peuple détenait le pouvoir exécutif, où serait donc la puissance capable de lui imposer, en cas de violation, le respect des lois? Comment concevoir que ce soit le même pouvoir qui inflige et subisse à la fois la punition? On voit trop à quel désordre et à quelle insécurité aboutirait pareil régime; ce serait, au fond, l'anarchie suivie rapidement de la tyrannie.

La constitution démocratique ainsi conçue contient en elle-même le principe de sa propre destruction; elle n'est pas seulement impolitique, elle est contraire au droit. Qui donc pouvait sérieusement accuser Fichte de vanter un gouvernement de ce genre?

Ce que le Droit et la Raison exigent c'est que, si la communauté est juge, et elle l'est nécessairement, puisqu'elle est la volonté commune, elle ne soit pas en même temps partie; c'est qu'elle remette ses pouvoirs à un Exécutif qui représente la volonté générale et qui en assure le respect.

Et sans doute, pour que l'Exécutif qui a la force de son côté ne devienne pas tout-puissant et ne risque pas de violer, dans son intérêt personnel, la Constitution dont il a la garde, il faut que la communauté, à qui seule appartient le droit de changer la Constitution, exerce sur lui un contrôle permanent ou périodique. C'est là

le rôle que remplit, dans la théorie de Fichte, l'Éphorat : ce Collège dont la modalité peut varier avec la forme du régime, mais qui, en tous cas, doit être l'émanation directe de la communauté, son délégué immédiat, est chargé du choix et du contrôle de l'Exécutif, il est investi du pouvoir de le suspendre et de faire appel au peuple, si la Constitution était violée[1].

Ainsi donc le dernier mot reste toujours au peuple, à la communauté dont seule, en matière de Constitution, l'autorité est souveraine. Et par là Fichte, qui a repoussé l'accusation de démocratisme[2], au sens où l'entendaient ses adversaires, reste fidèle aux principes de la Révolution qu'il avait défendus dans sa jeunesse. Il s'affirme républicain[3].

Il n'admet pas, comme le soutenait Schmid, dans la préface de son *Droit naturel*, que « le peuple, s'il est unanime, n'ait pas le droit de dissoudre, de sa propre autorité, l'État », « qu'il n'ait pas le droit de changer sa Constitution sans le consentement de l'autre partie, du Régent », ni que « toute révolution, à proprement parler, soit injuste[4] ».

Et c'est visiblement à la préface de Schmid qu'il pense quand il déclare que « le peuple n'est jamais rebelle, que l'expression de rébellion, employée à son égard, est la plus grande absurdité qui ait été dite, car le peuple, en fait et en droit, est la puissance suprême, au-dessus de laquelle il n'en existe pas d'autre, qui est la source de toutes les autres puissances et qui n'est responsable que devant Dieu. Il n'y a de rébellion que contre un supérieur. Mais, sur la terre, quoi de supérieur au peuple? Il ne pourrait se rebeller que contre lui-même, ce qui est absurde; Dieu seul est au-dessus du peuple. Si donc on veut qu'il soit possible de dire qu'un peuple s'est

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd., Drittes Cap., § 16, p. 157-186. Ici encore le souvenir des idées de Rousseau est frappant, et il faut renvoyer le lecteur au *Contrat social*, livre III, V, et aussi livre IV, chap. v (du Tribunat) où Rousseau parle justement des Éphores.

2. Voir encore dans Rousseau *C. S.*, III, iv, la condamation de la Démocratie parce que le prince et le souverain n'étant pas la même personne ne forment pour ainsi dire qu'un gouvernement sans gouvernement. Rousseau déclare qu'à prendre le terme dans la rigueur de l'acception il n'a jamais existé de véritable Démocratie et qu'il n'en existera jamais; que s'il y avait un peuple de dieux il se gouvernerait démocratiquement, mais qu'un gouvernement si parfait ne convient pas aux hommes.

3. Dans son compte rendu sur la *Paix perpétuelle* de Kant, paru la même année (1796) dans le *Journal philosophique* Fichte distingue, en effet, la République de la Démocratie, la Démocratie étant définie et condamnée comme injuste pour les raisons qu'on a données, la République, au contraire, étant définie la forme de gouvernement où le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif sont séparés, où le système de la représentation est introduit. *S. W.*, VIII. Bd., IV, p. 431.

4. C. Erhard Schmid, *Grundriss des Naturrechts für Vorlesungen*, § 279, p. 118.

rebellé contre son prince, il faut admettre que ce prince est un Dieu, ce qui serait difficile à prouver[1]. »

On reconnaît à cet accent le souffle de la Révolution française, l'auteur de la *Théorie de la Science* ne renie pas l'auteur des *Contributions*; il a suffi des platitudes d'un Schmid pour réveiller son ardeur.

*
* *

Avec la théorie de l'État s'achève l'exposé des principes du *Droit naturel*.

Comment, grâce à l'État et par la double institution de la législation civile et de la législation pénale, se poursuit l'application du droit, c'est ce que Fichte s'efforce de montrer maintenant. L'objet de la législation civile, de la justice, c'est la garantie pour tous les membres de la Société, sans exception aucune, d'une propriété; et Fichte entend par là, non pas sans doute la possession d'une richesse déterminée, conception capitaliste et réaliste, mais, conception vraiment idéaliste, la faculté pour chaque individu de vivre de son travail, l'acquisition pour chaque individu de la sphère d'action nécessaire aux besoins de son existence et à l'exercice de sa liberté. Tout le système des droits, tel que Fichte l'expose dans sa théorie du *Droit naturel*, tout le mécanisme de la réglementation de l'activité économique en particulier, si voisine de la moderne conception du socialisme et qui est la partie capitale de l'ouvrage, n'est que la spécification de ce droit primitif de la propriété du travail, l'ensemble des conditions de sa réalisation. Nous aurons à y revenir à propos de l'*État commercial fermé*. Bornons-nous ici à cette indication.

La législation pénale a pour objet d'obtenir, au besoin par force, le respect de la propriété de chacun; et le moyen employé c'est l'exclusion de la Cité, la mort civile pour celui qui a violé le droit; à défaut de la mort civile, qui, généralisée, impliquerait la destruction de la Société, c'est l'expiation, partout où elle est possible, la réparation juridique, qui consiste essentiellement à rétablir l'égalité civile détruite par la violation du droit. La peine a ainsi, pour Fichte, toujours et uniquement un caractère juridique; elle n'a point ce caractère de réparation morale que lui attribuent les théoriciens qui appuient le droit à la morale.

En dehors de la société civile dont le droit constitue le cercle tout

1. Fichte, *S. W.*, III. Bd. *Grundlage des Naturrechts*. Drittes Cap, § 16, p. 182.

entier, le droit s'applique, bien qu'il ne les constitue pas, à deux autres sociétés qui existent naturellement, l'une intérieure, l'autre extérieure à la Cité : le mariage, la société des peuples.

En ce qui regarde le mariage le droit vise le maintien de l'égalité dans les rapports entre époux, une égalité dans la liberté physique et sociale, non dans la liberté morale; et c'est pourquoi le droit concerne principalement la femme, dont la liberté se trouve presque exclusivement menacée, pour garantir sa personne contre la contrainte physique, le viol, ou contre la contrainte morale, le mariage forcé. Pour l'homme, à l'égard duquel il ne peut y avoir ici de contrainte, le seul droit qui lui soit reconnu c'est l'assurance qui est la condition nécessaire de tout mariage, l'assurance que la femme se donne à lui librement, par amour.

Quant à la société des peuples, c'est-à-dire à la coexistence de nations étrangères les unes aux autres, dotées chacune de leur constitution civile propre, et ayant cependant entre elles de perpétuels rapports, elle exige l'institution d'un droit international indépendant de la constitution civile particulière à chaque peuple, mais commun à tous les peuples, et qui assure aux citoyens des divers pays une réciproque sécurité dans leurs mutuelles relations. Enfin, pour punir les violations toujours possibles du droit international, elle exige en outre, sinon la guerre exterminatrice à l'égard de celui qui a violé le droit, guerre par trop aléatoire, du moins l'institution d'un tribunal international d'arbitrage, capable de faire respecter, au besoin par la force, s'il venait à être violé par un des participants, le droit commun des peuples.

Ces dernières vues, comme aussi sa conception de l'État, Fichte les a lui-même rapprochées des idées de Kant dans un court compte rendu sur *La paix perpétuelle* qu'il publia dans le quatrième volume du *Journal philosophique*[1]. Il y faisait remarquer que, dans ses recherches sur le droit naturel, il était arrivé aux mêmes résultats sans avoir eu connaissance de cet ouvrage de Kant et avant la publication de sa doctrine du droit; qu'il y était arrivé en partant de principes entièrement indépendants des principes qu'on connaissait jusqu'alors à Kant, puisque apparemment Kant devait appuyer le droit sur la morale, sur le respect de la personne morale, et que pour Fichte le droit était une discipline absolument séparée de la morale. Cette distinction dans les principes comparée au rapprochement dans les conclusions était une réponse anticipée aux fausses

1. En 1796, p. 81-92.

interprétations qu'on devait donner de sa théorie du droit et qu'un an plus tard il relevait très vertement dans un article du *Journal philosophique* intitulé les *Annales du ton philosophique* (Annalen des philosophischen Tons), article où les quelques considérations du début sur le ton, sur le mauvais ton en matière de philosophie et sur les injures et les calomnies des comptes rendus anonymes, ne sont pour Fichte que le prétexte à une réponse au compte rendu des « *Fondements du Droit naturel, d'après les principes de la Théorie de la Science* » paru dans les *Annonces scientifiques de Göttingen*, et pris comme exemple du « ton lamentable ».

D. *LA THÉORIE DU DROIT DE FICHTE SUSCITE LES RAILLERIES.*

L'auteur de ce compte rendu admettait sans doute qu'il fût légitime de déduire le fondement du droit de quelques principes universels propres à la théorie du droit, sans le secours du concept du devoir, en partant des concepts de vérité, de raison, d'accord avec soi-même; mais c'était pour affirmer, à la ligne suivante, sa conviction qu'il était possible de partir *aussi* du concept du devoir et des concepts généraux de nécessité morale, de loi morale, sans pour cela confondre le but de la morale et celui du droit, sans modifier les limites de ces deux sciences.

Il croyait même qu'une déduction du droit appuyée sur l'idée du devoir était plus solide[1]; et il ajoutait que, « pour pouvoir fixer avec *précision* et *sûreté* les droits réciproques des hommes il fallait bien que nous eussions des concepts des *devoirs* de l'homme[2] ».

Mais Fichte protestait justement contre cette philosophie ambiguë. La même proposition ne pouvait se tirer de deux couples de prémisses différentes; ou bien le concept du droit ne découle pas de la morale, ou bien il en découle, et alors il ne découle pas d'un autre principe. Ou la déduction de Fichte était absolument juste et il fallait reconnaître l'indépendance du droit par rapport à la morale, ou elle était tout à fait fausse; il n'y avait pas de troisième parti à prendre. Il fallait choisir et ne pas dire en même temps blanc et noir, comme le faisaient ces messieurs, trop prudents ou trop superficiels. En réalité, avouer que Fichte avait tout à fait raison n'était qu'une façon polie de lui signifier qu'il n'avait raison qu'à moitié, et cela même était une façon polie de lui signifier qu'il n'avait pas raison du tout. Et telle était bien, au fond, la vraie pensée du compte rendu. L'auteur estimait qu'il fallait toujours

1. *Göttingische Anzeigen in gelehrten Sachen*, 1796, III. Bd., 194. St., d. 3. Dec. 1796, p. 1930.
2. *Ibid.*, p. 1931.

déduire le concept du droit de la loi morale; il faisait une pure concession à la politesse, un pur compliment ayant l'air d'accorder qu'on pouvait déduire le droit sans recourir à la loi morale[1]. Mais il n'osait pas dire sa vraie pensée et voilà en quoi consistait vraiment le « ton lamentable ».

Sa vraie pensée c'est qu'il trouvait, au fond, absurde la prétention de Fichte de déduire *a priori*, comme une condition de la conscience de soi, l'existence de la pluralité des individus qui est à la base même du droit. Et il prenait ici le ton du persiflage. « D'une part, disait-il, vouloir déduire du Moi comme principe la nécessité de tous les objets de la nature et leur classification, recommander à ceux qui n'aperçoivent pas l'évidence de cette déduction la patience, c'était une énormité après que Crusius lui-même, dans sa métaphysique, avait prouvé qu'il n'y avait pas seulement, dans le monde, des esprits et des corps en mutuelle réciprocité d'action, mais aussi un espace vide de toute matière et en ce monde, et hors de ce monde. Non moins absurde d'autre part lui paraissait la tentative pour déduire du Moi qui ne peut sortir de lui-même, du Moi dont toute l'action est une action sur soi-même et un retour sur soi, l'existence d'êtres extérieurs au Moi, d'une pluralité d'hommes coexistants, se percevant les uns les autres, agissant les uns sur les autres. Pourtant Fichte fait de cette conception la condition même de toute philosophie, et il affirme qu'on n'est pas mûr pour la philosophie tant qu'on ne s'est pas élevé jusque-là; c'est au nom de pareils axiomes qu'il prétend anéantir (qu'on se rappelle son différend avec Schmid) les collègues qui pensent autrement que lui, comme si chacun ne savait pas que cette existence de la communauté humaine est l'objet d'une constatation tout empirique et sans aucun rapport avec le point de vue transcendantal[2]. »

A ces attaques Fichte répondit qu'il avait, en effet, la prétention de déduire *a priori* tout ce que l'expérience nous offre, tout l'*a posteriori*, c'est-à-dire simplement la prétention d'expliquer le donné; ceux qui le raillaient et ouvraient des yeux étonnés, ne comprenaient pas qu'une même chose pût être à la fois *a posteriori* et *a priori*, qu'expliquer l'expérience c'est la dépasser : le *savoir* qui rend compte du donné et le justifie, est une construction idéale de l'esprit ne tombant pas dans le plan de l'expérience, dans le plan de l'*être*, le savoir et l'être se supposent à la fois et s'opposent. Était-ce

1. Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3, c. *Annalen des philosophischen Tons*, 1797, p. 468-469.
2. *Göttingische Anzeigen in gelehrten Sachen*, 1796, III. Bd., 194. St., d. 3. Dec. 1796, p. 1932-1934.

donc si étrange que cela dût soulever le rire, et qu'au lieu d'être entré dans la République des savants on pût se croire égaré dans une maison de fous[1]?

C'était pourtant l'effet que produisait la lecture du compte rendu des *Annonces scientifiques de Göttingen*. Qu'y faisait-on, en effet? A Fichte déclarant avoir ici déduit *a priori* la nécessité d'admettre encore l'existence d'autres êtres raisonnables semblables à nous, on répondait : « dans la théorie du droit vous avez déduit *a priori* la nécessité d'admettre encore l'existence d'autres êtres raisonnables semblables à vous. Songez-y donc ha! ha! ha! et quand Fichte disait : ici j'ai déduit *a priori* l'air et la lumière, on répondait : l'air et la lumière *a priori*! Songez-y donc! ha! ha! ha! ha! ha! ha! ha! ha! ha! mais riez donc avec nous, ha! ha! ha! ha! ha! ha! ha! ha! ha! l'air et la lumière *a priori! tarte à la crème*, ha! ha! ha! l'air et la lumière *a priori! tarte à la crème*, ha! ha! ha! et ainsi de suite à l'infini. »

« Mes chers compatriotes, ajoutait Fichte, riez, raillez tout votre saoul; quand vous aurez retrouvé votre bon sens, je vous dirai deux mots.

« Ce que vous me racontez que j'ai dit, je le sais très bien. Oui, je l'ai dit! et qui donc pourrait mieux le savoir que moi? Je n'en ai nulle honte et je ne le nierai pas. Vous n'avez pas besoin de me serrer si fort. Je ne m'enfuierai pas... Mes chers compatriotes, votre surprise, le bruit que vous avez fait sur cette proposition prouve précisément non seulement que vous n'avez pas appris les premiers principes de la philosophie et que vous ne comprenez pas ses concepts les plus vulgaires, mais encore que vous manquez totalement de sens commun en croyant penser quelque chose d'impensable [2]... Vous vous êtes appelés des philosophes kantiens, et vous n'avez pas même appris le sens des premiers de tous les concepts de cette philosophie, le sens des expressions *a priori* et *a posteriori*.

« Et, puisque vous ne savez rien de ce que vous devriez savoir, permettez à celui qui le sait de vous le dire, et ne vous mettez pas pour cela de si méchante humeur. Rien du dehors n'entre dans l'esprit humain. L'homme est une intelligence; il est *pour soi*, en vertu de son essence (son être est un savoir). Mais les lois de cette essence sont telles qu'il ne peut être pour soi sans qu'il existe en outre pour lui un système déterminé d'autre chose que lui (von Anderem). Ce système c'est le système de l'expérience totale, qui

1. Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3, c. *Annalen des philosophischen Tons*, p. 472-474; 475-476; 478-479. — 2. *Ibid.*, p. 472-473.

est nécessairement, dès qu'*Il* est; la poursuite de l'expérience n'est rien d'autre que la poursuite de l'analyse de ce système fondé sur son essence.

« Maintenant, dès qu'il est, il s'aperçoit lui-même, et dès qu'il s'aperçoit il aperçoit l'expérience. Il n'y a pas d'esprit (Gemüth) et il n'y a rien dans l'esprit avant l'expérience. Si l'on considère cet acte d'aperception, tout le possible et lui-même n'existent que dans l'expérience (*a posteriori*). Si l'on considère que tout a son fondement, son principe d'explication nécessaire dans son essence, alors tout est *a priori*.

« Et maintement, allez en paix, une autre fois, ne riez pas si haut; et si, à l'avenir, vous deviez redevenir plus prudents, je m'en réjouirais de tout mon cœur[1]. »

En défendant avec cette énergie sa *Théorie du Droit* contre les sottes railleries des demi-philosophes, Fichte n'obéissait pas seulement à un sentiment de naturelle et légitime exaspération à l'égard de ceux qui affichaient la prétention de le réfuter par le ridicule, sans avoir même essayé de le comprendre, il avait conscience de défendre vis-à-vis de ses adversaires une cause qui dépassait de beaucoup sa personne et ses susceptibilités.

La grande ambition de Fichte, dès que la vocation de penser s'était révélée à lui, avait été d'agir sur le monde; et, depuis son arrivée à Iéna, il avait donné plus d'un témoignage de cette passion réformatrice. Dans l'établissement de son système et de ses principes son grand souci, visiblement, était de préparer l'édification de cette morale qui devait être, à ses yeux, comme l'Évangile des temps nouveaux, l'Évangile de la liberté.

Or la *Théorie du Droit* qu'il venait d'achever était justement dans son esprit la condition qui devait rendre possible la constitution de cette Éthique nouvelle.

En montrant dans l'existence de la Société une nécessité de la Raison, en découvrant dans le monde sensible lui-même un ensemble de déterminations révélatrices d'une causalité différente de la nécessité mécanique, d'une causalité de la liberté (par exemple l'existence des autres êtres libres en dehors de nous, le corps comme expression et comme instrument de la volonté libre) la *Théorie du Droit* fournissait à la morale sa matière même : un monde susceptible de se plier à la finalité de la Raison.

Et c'est pourquoi sans doute, conscient de l'originalité de sa

1. Fichte, *S. W.*, II. Bd., 3, c. *Annalen des philosophischen Tons*, p. 478-479.

doctrine du droit, Fichte tenait tant à ne point laisser se créer à son égard et dès son apparition d'irrémédiables malentendus.

E. *LA THÉORIE DE LA MORALE; SA SIGNIFICATION, SA PORTÉE.*

La réplique de Fichte au compte rendu de sa *Théorie du Droit* paru dans les *Annonces scientifiques de Göttingen* est de 1797, et, dès 1798, le philosophe publiait cette *Théorie de la Morale* qui était, à ses yeux, le couronnement et la justification de la *Théorie de la Science* tout entière.

La *Théorie du Droit* avait établi la nécessité, au point de vue de la Raison et pour la réalisation même de la liberté, d'une dispersion de l'activité une et primordiale du Moi dans la multiplicité des individus, et, pour assurer la coexistence de cette multiplicité d'activités antagonistes, la nécessité de la Justice, d'une loi de contrainte qui fixât les limites réciproques des sphères d'action individuelles.

Mais si, par la contrainte, par une force extérieure, le droit rend les existences individuelles compossibles dans leur pluralité, cette pluralité, toute justifiée qu'elle soit par la déduction du droit, reste une pierre de scandale pour la Raison. La Raison est une. Elle exige, si elle doit se disperser dans la multiplicité des consciences individuelles, une unification de ces consciences, une unification interne, une unanimité des volontés et non plus tout simplement un accord extérieur, un accord imposé du dehors. Comment les individus, que leur individualité même oppose les uns aux autres, peuvent-ils cependant être absolument identiques, comment l'unité foncière de la Raison est-elle conciliable avec la dispersion de la Raison dans les consciences individuelles? C'est le problème que soulève la *Théorie du Droit* et que la morale doit résoudre; et l'on voit en quel sens le droit fournit à la morale sa condition et sa matière propre. La morale, disons-nous, poursuit l'unité qui est l'Idéal de la Raison. Le fait même que nous sommes des individus explique assez que cette unité n'est pas primitivement réalisée. En nous l'instinct, la nature, s'opposent à la Raison, et la moralité consiste justement d'abord à réaliser l'unification de nos penchants sous l'idée de la Raison, à assurer la domination de la Raison sur la nature, c'est ce que nous appelons l'obéissance au devoir, la soumission de la volonté à la législation universelle de la Raison; mais cette législation reste pour nous, précisément parce que nous sommes des individus, quelque chose de formel, elle ne peut être pour nous qu'une Idée, qu'un Idéal. L'universalité de la Raison ne peut avoir pour objet, pour matière l'individu : c'est seulement l'ensemble des

individus raisonnables qui peut représenter l'universalité de la Raison; et l'unité qu'elle exige ne peut se réaliser que dans et par l'humanité tout entière. Voilà pourquoi la perfection intérieure, l'intention droite, la soumission de la volonté au devoir, qui sont la forme même de la moralité, ne suffisent cependant pas à la morale. La morale a son objet et son but dans l'humanité, non dans l'individu; elle a, au fond, pour tâche la réalisation de ce que Kant appelait le règne des fins, de cette société idéale où seraient effacées toutes les distinctions individuelles, où tous les individus unanimes, n'ayant plus qu'une même volonté, la volonté du devoir, constitueraient vraiment une *communauté*.

Ainsi s'affirme le caractère nettement social de la morale de Fichte, caractère original qui contraste avec l'individualisme moral de Kant, et qui renouvelle l'idéal de perfection intérieure où semblait confinée jusqu'alors la morale traditionnelle, la morale chrétienne.

En même temps se précise le sens du système de Fichte et son unité organique. L'existence sociale posée comme nécessaire par la *Théorie du Droit* devient maintenant la condition de la morale; elle est son objet propre. La *Théorie du Droit* de Fichte dont nous avons fait ressortir la nouveauté et l'importance historiques trouve, après coup, sa justification dans l'exigence suprême de la Raison, dans l'exigence du devoir : l'existence sociale a une valeur morale, elle s'affirme comme la valeur morale par excellence. Tel est le sens général et l'esprit de la morale de Fichte. Disons brièvement maintenant comment l'auteur de la *Théorie de la Science* justifie sa position, et esquissons, d'après lui, le double mouvement qu'opère l'éthique, élévation morale de l'individu prenant conscience de la Raison en lui, de la forme de l'universalité : réalisation de la société morale des hommes, du Règne des fins, dans l'humanité même.

La causalité de la Raison s'exprime d'abord sous la forme du devoir. Le devoir n'est pas, comme Kant l'avait cru, un fait indémontrable, une donnée irréductible, mais bien le produit d'un raisonnement inconscient, la synthèse conciliatrice des deux tendances élémentaires et opposées de l'esprit, sa forme et son fond, la réflexion limitatrice et la productivité infinie, la détermination imposée par la pensée à la liberté pour qu'elle se réalise, l'Un-Infini forcé, pour devenir réel, de prendre la forme de l'objectivité. La causalité de la Raison n'est donc plus pour Fichte, comme elle l'était pour Kant, qui craignait d'en compromettre la pureté, encore extérieure et pour ainsi dire inaccessible à la conscience humaine, c'est bien la liberté même que le devoir fait effort pour réaliser et

réalise partiellement. Entre la liberté et l'intelligence l'abîme est comblé, l'intelligence est le véhicule de la liberté; et si la nature est l'objet même de l'intelligence, la nature, loin d'être pour Fichte, comme pour Kant, l'obstacle à la réalisation de la Raison, devient le lieu et l'instrument de sa réalisation.

Fichte conçoit par suite la moralité non plus comme une législation purement formelle et symbolique, ainsi que l'exigeait le dualisme kantien, mais comme un progrès sans fin, l'Idéal infini s'élevant toujours à mesure qu'on prétend l'atteindre, et sans cesse dépassant la détermination où prétend l'enserrer notre intelligence. Le Progrès est, à ses yeux, la catégorie même de la moralité, le mode de réalité, d'existence qui lui appartient, il oppose la moralité tout à la fois à la nature, dont la catégorie est celle de la causalité mécanique, et au droit, dont la catégorie est celle de la limitation des libertés par la contrainte. Le Progrès est la forme même sous laquelle l'homme, sans cesser d'être un homme, sans sortir des limites de la conscience et se perdre dans le néant d'une intuition de l'Absolu, d'une intuition mystique et mystérieuse, peut espérer de réaliser l'Unité pure, le Sujet absolu qui est son essence et sa fin.

Maintenant, le Progrès suppose un monde qui s'y prête, un monde qui, en son fond, soit d'essence spirituelle; et l'on comprend ici la raison du prodigieux effort de Fichte pour établir, dans la partie théorique de son système, grâce au mécanisme de l'imagination, que la matière même du monde, le « divers primitif », est l'œuvre inconsciente de l'esprit, et, par là, pour détruire jusqu'à l'apparence d'une nature étrangère à l'esprit. La morale est possible pour Fichte, parce que, loin de considérer la nature à la manière de Kant, comme un obstacle à l'esprit, un obstacle contre lequel la vertu fait effort pour lutter et dont la sainteté consisterait à s'affranchir tout à fait, il y voit, au contraire, l'instrument de sa réalisation. Mais cette réhabilitation de la nature et par suite du corps, dans lequel la *Théorie du Droit* a montré l'expression et l'instrument même de la liberté, n'a rien d'épicurien; la nature et le corps n'ont de valeur qu'à titre de moyens; à aucun degré ils ne sont des fins absolues, et, à cet égard, il faut retenir la parole de Fichte : « Mangez et buvez pour la gloire de Dieu; si cette morale vous paraît trop dure et trop austère, tant pis pour vous, il n'y en a pas d'autre[1]. »

1. Fichte, *S. W.*, IV. Bd. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück, Zweiter Abschnitt. Die Sittenlehre im eigentlichen Verstande, § 12, I, p. 216.

Le monde est donc susceptible d'un progrès dans la liberté. Comment? Par un double mouvement de la Raison; en nous, hors de nous. En nous, il peut se faire par une succession de créations libres, de renouvellements de nous-mêmes, par un progrès partant de l'état de nature, de notre état empirique primitif pour arriver à la conscience de la Raison. Hors de nous, il se fait par l'éducation des autres hommes, c'est-à-dire par leur élévation à la Raison.

En ce qui nous concerne nous-mêmes, nous pouvons soustraire par la réflexion notre volonté à l'obéissance aveugle aux instincts de la nature. Et, sans doute, nous commençons par suivre encore la nature, parce que nous ne connaissons alors rien d'autre qu'elle; mais nous la suivons par délibération, ce n'est plus elle qui agit en nous, c'est nous qui agissons par elle; le contenu de notre conduite est identique, sa forme a changé; et ce changement est capital, il nous révèle notre pouvoir de liberté; par là même il fait ressortir la dépendance où nous tient encore la nature quand nous la suivons volontairement. Aussi le désir naît-il en nous de nous arracher à elle, non plus formellement, en nous élevant au-dessus d'elle par la réflexion, mais matériellement, en ne la prenant plus pour fin de notre action. Quel peut être alors le principe de notre conduite? Ce pouvoir même de la liberté dont nous avons pris conscience; mais un pouvoir encore indiscipliné, le libre arbitre dans toute l'indétermination de sa puissance, la liberté sans autre frein que la contrainte, liberté dévorante qui sacrifie tout à son ambition, les autres, et jusqu'à soi-même. Pour prendre conscience de la loi qui est la règle de la liberté, qui est la condition de sa réalisation rationnelle et universelle, il faut une nouvelle démarche de la réflexion dans sa spontanéité irréductible. Alors s'éveille la conscience du devoir, la conscience de notre autonomie spirituelle, de notre liberté raisonnable. Ainsi s'achève en nous le progrès de la liberté : liberté d'abord purement formelle, liberté de la pure réflexion qui se borne à opposer l'objet, la nature au sujet et à les ramener à lui; puis liberté matérielle qui ne se borne plus à penser le donné, mais cherche à le modifier; liberté morale enfin, dont la causalité n'est plus tout arbitraire et prend la forme rationnelle.

L'action de la liberté morale, l'accomplissement du devoir, exprimant l'accord de notre nature empirique avec la Raison, produit en nous le sentiment tout intellectuel de la conviction morale, la croyance en l'infaillibilité de la conscience; et cette infaillibilité est comme la lumière qui émane de la Raison; elle est l'évidence qui accompagne son acte.

Mais la conscience morale, infaillible quand elle est en pleine possession d'elle-même, peut s'obscurcir et parfois même s'éteindre totalement; de là les erreurs de la conscience dont Fichte indique les principaux remèdes dans un petit opuscule, considéré par lui comme un appendice à sa *Théorie de la Morale*, et intitulé l'*Ascétique* [1]. Il ne s'agit pas, pour obvier à ces erreurs, de créer l'état d'esprit moral, car la moralité vient des profondeurs de l'âme, elle est le fruit de notre autonomie, elle ne peut être imposée du dehors, il s'agit d'entretenir en nous la claire lumière de la moralité une fois atteinte, soit par de fréquents examens de conscience, soit par l'obligation d'agir toujours avec réflexion, par « principes »; il s'agit enfin, grâce à une savante dissociation des éléments de nos états de conscience, de rompre les habitudes, les inclinations, les passions qui sont les principaux obstacles à l'accomplissement de notre devoir.

Maintenant le perfectionnement individuel, s'il est nécessaire à la moralité, ne lui suffit cependant pas; il n'en réalise en nous que la forme, l'exigence de l'universalité de notre action, marque de la Raison; et, en tant que l'individu prend conscience de cette exigence, il lui apparaît justement qu'il existe pour lui un véritable hiatus entre la forme de son devoir, la réalisation du Sujet universel, de l'Unité de la Raison, et l'objet auquel il s'applique, le sujet individuel, le Moi empirique et limité. La seule manière pour lui de donner au devoir son contenu véritable, c'est de sortir de lui-même et de prendre pour fin l'ensemble des autres hommes, l'humanité entière qui, à ses yeux au moins, représente la Raison totale. L'homme individuel n'est donc pas, comme Kant l'avait cru, une fin en soi; il n'est qu'un instrument de la Raison, il ne réalise son devoir que par sa communion avec le reste des hommes; et cette solidarité nécessaire, la *Théorie du Droit* l'a bien montrée. La tâche essentielle est donc d'élever les autres à la liberté de la Raison pour préparer cette communauté des esprits en l'Esprit universel qui est l'Idéal de la moralité; aussi le devoir par excellence est-il le devoir social. Tant qu'il reste un individu étranger à la Raison, le devoir n'est pas satisfait.

« On ne satisfait pas au devoir, comme on est trop souvent porté à le croire et comme on s'en fait gloire, en se confinant dans les hauteurs de l'abstraction et de la spéculation pures, en menant une

1. L'opuscule, qui date de 1798, ne fut d'ailleurs publié qu'après la mort de Fichte, dans les œuvres posthumes. *Ascetik, als Anhang zur Moral* (1798), *Nachgelassene Werke*, III, p. 121-144.

vie d'anachorète; on y satisfait non par des rêves, mais par des actes, par des actes accomplis dans la société et pour elle... Celui qui s'isole renonce à sa destinée, il se désintéresse du progrès moral[1]. »

Ainsi se justifie, en fin de compte, la conception sociale de la liberté dont la *Théorie du Droit* exposait l'origine en opposition avec la conception de l'individualisme moral; et ici tombe l'objection tirée du conflit qu'implique la coexistence des libertés et la nécessité d'une limitation mutuelle des libertés : l'antagonisme des libertés, réel au point de vue du droit, n'existe plus du moment où l'action réciproque des individus n'est pas limitative, mais complémentaire, où les individus poursuivent une fin universelle. Le conflit fait place à la collaboration.

Ce progrès de la Raison hors de nous, dans le monde, est l'objet propre de la morale, son but absolu; le perfectionnement individuel n'est que l'instrument de sa réalisation. Les devoirs généraux ou particuliers de l'individu sont donc toujours des devoirs conditionnels, alors que les devoirs dont l'objet est la réalisation de la Raison dans l'humanité sont des devoirs absolus. De ces devoirs, le plus essentiel, celui grâce auquel s'accomplit l'œuvre même du progrès de la Raison dans le monde, c'est le devoir de l'éducation. Mais, pour que l'éducation soit elle-même possible, il faut entre les hommes un terrain d'entente qui constitue pour l'éducateur le point de départ. On n'élève pas les hommes en usant à leur égard de contrainte, on les élève en s'adressant à leur Raison, en tâchant de former leurs convictions, et cette formation exige un certain accord préalable des esprits, un consentement à des principes généraux qui seul rend possible la communication et la discussion. Cette première communauté des esprits constitue, pour Fichte, l'Église, et les principes généraux qui servent de base à la foi commune en sont le symbole; mais ce symbole, sous peine de détruire la vie morale, qui est essentiellement un mouvement de l'esprit, ne peut être, comme le veut le Papisme, fixé à jamais; il doit être susceptible d'un perfectionnement indéfini correspondant précisément au progrès de la moralité commune, à l'élévation toujours croissante de l'Idéal; et ce perfectionnement du symbole, résultat de l'approfondissement de la vérité, est l'œuvre propre du corps des savants qui est en quelque sorte le siège de la Raison commune, l'âme vivante de l'humanité, le foyer d'où rayonne, toujours plus

1. Fichte, *S. W.*, IV. Bd. *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück, Zweiter Abschnitt, § 18, voir p. 235.

claire et toujours plus vive, la lumière de l'Idéal, pour se répandre ensuite, par l'intermédiaire de l'Église, jusque dans les couches les plus profondes de la société.

L'année même où Fichte publiait cette *Morale* qui était le couronnement de son œuvre et dont le retentissement couvrit la voix de ses adversaires, il rappelait, dans la préface à la seconde édition de son *Concept de la Théorie de la Science*, que son système était maintenant plus familier au public philosophique : si le premier accueil avait été décourageant, son sort avait été bientôt plus heureux que celui de beaucoup de doctrines; plusieurs jeunes esprits pleins de promesses l'avaient embrassé avec feu, et un vétéran de la littérature philosophique, un homme de grand mérite, lui avait, après un long et mûr examen, donné son adhésion. Au lieu d'être réduit, comme il avait pu le craindre au début, à ne laisser de son système incompris qu'une exposition de forme purement individuelle et comme une lettre morte pour un avenir qui peut-être lui rendrait mieux justice, il avait eu l'heureuse fortune de s'expliquer avec les hommes de son temps, de discuter avec eux, de travailler avec eux à lui donner une forme plus générale, d'en léguer le vivant esprit à son siècle, dont l'état d'âme avait pu ainsi être modifié par les idées de la *Théorie de la Science*. Et sans doute, Fichte, il le reconnaissait volontiers, avait beaucoup à faire pour achever ce système, il n'en avait guère encore que posé les bases et commencé l'édifice, mais il consacrerait ses futurs travaux à le développer dans tous les sens et à renouveler de mille manières ce qu'il en avait déjà exposé [1].

Fichte, semblait donc avoir triomphé de toutes les résistances, de toutes les objections; il était maintenant, plus encore que Kant vieilli, le maître incontesté; son nom attirait à l'Université d'Iéna des étudiants venus des coins les plus reculés de l'Allemagne et même des pays étrangers; on ne disait pas seulement de lui, comme aux jours déjà lointains de son arrivée, qu'il était « l'âme d'Iéna », on affirmait, sans rire, « qu'il n'y avait qu'un seul Fichte comme il n'y avait qu'un seul Dieu ». Sa vie privée même ne lui appartenait plus, on fêtait les joies les plus intimes de son foyer par des démonstrations publiques, comme en ce jour de juillet 1797 (le 18) où la naissance d'un fils auquel il donna le nom d'Emmanuel-

1. Fichte, *S. W.*, I. Bd. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*. Vorrede zur zweiten Ausgabe, Iena zur Michaelismesse, 1798, p. 35-36.

Hermann[1] fut l'occasion de véritables fêtes, et où le recteur Loder, en guise de cadeau de baptême, inscrivait d'office le nouveau-né sur le registre de l'Université d'Iéna[2].

Comment, à cette heure même où Fichte, à l'apogée de sa gloire, semblait jouir d'une renommée sans précédent, un de ces traits soudains que le sort lui prodiguait vint-il d'un seul coup briser sa carrière et changer brusquement le cours de sa destinée? Comment l'homme en apparence le plus aimé d'Iéna, son « idole », devenu, quelques mois plus tard, l'homme le plus haï, « l'antéchrist », dut-il fuir la ville, fuir la Saxe, honni et persécuté?

1. En appelant son fils Emmanuel, Fichte avait tenu à faire de Kant son parrain moral, si l'on ose s'exprimer ainsi. Hermann ou plus exactement Hartmann était le nom du père Rahn, mort pendant le séjour de Fichte à Osmannstädt. Fichte avait d'abord appelé son fils Emmanuel Hartmann, mais il avait bientôt transformé Hartmann, nom insolite, en Hermann. Eduard Fichte, *J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen*, p. 60-61.

2. *Fichte's Leben*, I, II, 5, p. 268.

CHAPITRE XII

L'ACCUSATION D'ATHÉISME

A. *LA THÉORIE DE LA RELIGION DE FICHTE (1797-1798).*

Durant l'hiver 1797-1798, à la suite de sa *Morale*, Fichte avait exposé à ses élèves[1] ses idées sur Dieu et l'immortalité.

L'idée de Dieu, affirmait Fichte, ne vient pas d'un besoin de notre intelligence; nous ne pouvons pas nous représenter l'être infini et absolu sans par là même le déterminer et en faire un relatif, c'est-à-dire en somme sans le nier; l'idée de Dieu est imposée à notre conscience par l'exigence de notre volonté, par un besoin pratique; c'est le devoir qui pose l'idée d'un infini à accomplir, et nous sommes obligés d'affirmer la nécessité de l'existence de Dieu précisément parce que cet infini n'est pas actuellement réalisé. Si nous étions nous-mêmes des êtres saints, si l'infinité était non pas notre but mais notre état, il n'y aurait pas de Dieu pour nous.

L'origine de l'idée de Dieu dans notre conscience détermine pour nous le caractère de la divinité. Dieu n'est pas du tout ce maître de la destinée qu'adorent ceux qui ne pensent qu'à leurs jouissances. Connaissant leur impuissance à l'égard des événements dont ils dépendent, ils attribuent à Dieu le pouvoir de satisfaire leurs désirs; un pareil Dieu dont la fonction consisterait à distribuer le bonheur et le malheur n'est vraiment qu'une idole; c'est le Dieu du hasard. Le vrai Dieu, le seul Dieu, c'est l'ordre spirituel qu'exige l'accomplissement du devoir, mais que notre seule bonne

1. *Etwas von dem Herrn Prof. Fichte und für ihn herausgegeben von einem wahrheitliebenden Schulmeister*, Baireuth, bey Lubeck's Erben, 1799, p. 116, 8°.

volonté, notre intention confinée à notre pauvre individualité, n'a pas le pouvoir de réaliser, puisque l'accomplissement de cet ordre dépend aussi de la bonne volonté de tous les autres. Croire en Dieu, ce n'est donc pas affirmer l'existence de je ne sais quel être mystérieux et incompréhensible, c'est agir conformément au devoir. Le vrai croyant n'est pas celui qui affirme Dieu en paroles, c'est celui qui réalise le royaume de Dieu par ses actes, celui qui veut faire régner la moralité dans le monde. Et de cette religion, la vraie, bien peu sont capables. Mais ceux qui y ont atteint ne se soucieront point d'une immortalité personnelle, car ils ont en eux la source même de la vie éternelle, ils communient avec cet Esprit infini et absolu, supérieur aux relations du temps et par rapport auquel le temps lui-même est posé. Ils comprennent que la perpétuité de l'existence individuelle, la seule dont la destruction semble préoccuper la plupart des hommes, que la vie future dans un autre monde fait à l'image de celui-ci, sont inadmissibles, si la mort anéantit tout ce qu'il y a en nous de sensible et de corporel, tout ce qui constitue et notre individualité et notre perception du monde; ils comprennent que la seule existence échappant à la mort est l'existence spirituelle et que, s'il était possible d'admettre une immortalité personnelle, on ne pourrait l'imaginer que sous la forme d'une hiérarchie de vies spirituelles de plus en plus hautes, d'un progrès indéfini de la moralité[1].

Les vues sur la religion qu'il exposait à ses auditeurs familiers et que recueillit l'un d'eux, « un maître d'école (Schulmeister) ami de la vérité », sous le titre de : *Idées de M. le professeur Fichte sur Dieu et l'immortalité, quelque chose de lui et en sa faveur* (Des Herrn Professors Fichte Ideen über Gott und Unsterblichkeit). Fichte eut bientôt l'occasion de les préciser et de les livrer au jugement du public. Ce fut à propos d'un article que Forberg vint lui offrir pour le *Journal philosophique* dont Fichte était devenu, depuis 1797, le directeur conjointement avec Niethammer[2]. Cet article avait pour titre : *Le développe-*

1. *Etwas von dem Herrn Prof. Fichte und für ihn herausgegeben von einem wahrheitliebenden Schulmeister.* Voir aussi *Neue Allgemeine Bibliothek*, 57. Bd., 6. Heft. Weltweisheit. *Schriften über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus*, p. 362 et 401 et L. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Leipzig, 1862, Zweites Buch, 9. Die Atheismus-Anklage und ihre Folgen, p. 345-350.

2. Le volume V du *Journal philosophique* qui ouvre l'année 1797 porte en effet : herausgegeben von J. G. Fichte und F. I. Niethammer der Philosophie Doctoren und Professoren zu Iena, sans autre commentaire.

ment du concept de la Religion (Entwickelung des Begriffs der Religion).

B. *L'ARTICLE DE FORBERG SUR LE DÉVELOPPEMENT DU CONCEPT DE LA RELIGION.*

L'auteur prétendait écarter toutes les questions relatives à l'existence de Dieu, à la foi en Dieu, au règne de Dieu — questions d'ordre purement théorique impliquant la connaissance, impossible ou tout au moins problématique de Dieu et de son règne — pour restreindre la religion à la simple *croyance pratique en un gouvernement moral du monde*, croyance limitée à notre action et entièrement indépendante de toute conception dogmatique, ou, pour exprimer la même idée dans le langage bien connu de l'Écriture sainte, à la croyance vivante en le Règne de Dieu qui viendra sur la terre.

Quiconque croit à un gouvernement moral du monde, et y croit pratiquement, a de la religion; et celui-là seul a de la religion, car l'Esprit supérieur qui gouverne le monde d'après des lois morales, c'est Dieu.

Les concepts spéculatifs de Dieu, comme être premier, infini, absolument nécessaire, sont étrangers à la religion; ils lui sont au moins indifférents. De même la religion s'accommode aussi bien du polythéisme que du monothéisme, de l'anthropomorphisme que du spiritualisme. Pourvu que la moralité reste la règle du gouvernement du monde, il est indifférent que l'on conçoive une construction du monde qui soit monarchique ou qui soit aristocratique. Si les anciens avaient eu de leurs dieux une conception morale, nous n'aurions rien à leur objecter. La spéculation, consciente de ses limites, n'aurait rien à y perdre et l'art y aurait gagné. La seule question est celle du *fondement* de notre croyance à ce gouvernement moral du monde.

Or des trois sources d'où, en fin de compte, jaillissent toutes nos convictions, l'*expérience,* la *spéculation*, la *conscience*, Forberg s'efforce d'établir que ni l'expérience, ni la spéculation ne peuvent rien nous apprendre de l'ordre moral du monde, ne peuvent nous aider à trouver Dieu; seule, la conscience peut être, et est, en fait, la source et le fondement de la religion. La question posée se réduit donc à celle-ci : comment naît la religion dans le cœur de l'homme animé de sentiments moraux?

Et voici la réponse : la religion vient uniquement du désir de voir le bien triompher du mal dans le monde; du vœu, chez les hommes moraux, de voir se réaliser et de contribuer à réaliser

« l'âge d'or des cœurs », ce règne de la justice ou cette « communauté des saints » sur la terre qui constitue l'œuvre propre de la véritable « Église », de l'association de tous les hommes de bien pour travailler à tout ce qui est bon [1].

Ce *vœu* d'un règne de Dieu sur la terre, ce sentiment d'une *obligation de la conscience*, d'un *devoir* de travailler, chacun pour sa part, à l'accomplissement de ce règne, la *croyance* en la possibilité de cette réalisation (comme, dans l'ordre de la vérité spéculative, l'homme de science travaille et croit à la République des savants) voilà l'essentiel de la religion; et c'est là non pas affaire de science, mais affaire de foi, non pas objet de démonstration théorique, mais objet d'efficacité pratique.

La spéculation doit donc se déclarer incapable de justifier la croyance en un gouvernement moral du monde; elle serait même impuissante à lever les doutes que l'existence du mal, révélée par l'expérience, ferait naître au sujet de la Providence, et à décider si celui qui régit le monde est le principe du bien ou celui du mal moral, Dieu ou Satan. La seule issue à ce doute est de considérer la croyance en question comme un devoir, au sens pratique du mot, d'admettre que tout se passe *comme si* le monde était régi par un principe moral, et d'agir *comme si* on y croyait [2].

Il pouvait donc y avoir, d'après Forberg, opposition absolue « entre les affirmations de l'intelligence et les exigences de la conduite »; et Forberg terminait son article en émettant un certain nombre de doutes sur Dieu et sur son règne :

« Y a-t-il un Dieu? Réponse : cela est et demeure incertain, et cette question relève purement de la curiosité théorique.

« Peut-on demander à tout homme de croire en Dieu? Non; car cette question pose celle de la croyance dans un sens théorique, comme un mode particulier de la connaissance de la vérité.

« La religion est-elle une conviction de l'entendement ou une maxime de la volonté? Réponse : elle n'est pas une conviction de l'entendement, mais une maxime de la volonté.

« Comment agit l'homme religieux? Réponse : en se montrant infatigable dans la poursuite du vrai et du bien.

« Peut-on attribuer à tout homme une religion? Réponse : oui, de même qu'on peut lui attribuer de la conscience; l'irréligion n'est que manque de conscience.

« Combien y a-t-il d'articles de foi de la religion? Réponse : deux,

1. *Philosophisches Journal*, Achten Bandes erstes Heft, II. *Entwickelung des Begriffs der Religion*, p. 20-27, 30-37. — 2. *Ibid.*, p. 28-29 et 38-40.

la croyance à l'immortalité de la vertu et la croyance à un règne de Dieu sur la terre.

« L'intégrité (Rechtschaffenheit) est-elle possible sans religion? Réponse : oui, dans ce cas il est, sans aucun doute, question d'une croyance théorique.

« Un athée peut-il avoir de la religion? Réponse : assurément. La croyance pratique et l'incroyance théorique peuvent très bien coexister chez les uns, comme chez les autres la croyance théorique — qui alors est de la superstition — et l'incroyance pratique.

« Quel est le rapport de la religion à la vertu? Réponse : celui de la partie au tout. Peut-on apprendre la religion? Réponse : oui, comme la justice, par l'usage.

« La religion est-elle une ressource (Hülfsmittel) pour la vertu? Réponse : non; elle n'est pas une ressource pour la vertu, mais seulement pour l'homme vertueux.

« La religion est-elle un épouvantail (Schreckmittel) pour le vice? Réponse : la superstition et non la religion; qui craint Dieu, ne l'a pas encore trouvé.

« Est-ce qu'un règne de Dieu, entendu comme le règne de la vérité et du droit, viendra jamais sur la terre? Cela reste incertain et même invraisemblable, à s'en rapporter à l'expérience passée.

« Est-ce qu'au lieu du règne de Dieu il ne pourrait pas y avoir aussi bien un règne du Diable? Ceci n'est ni plus certain ni plus incertain que cela.

« Est-ce donc que la religion de l'enfer n'a pas autant de fondement que la religion de l'homme de bien sur la terre? Devant le tribunal de la spéculation l'une n'a ni plus ni moins de droits que l'autre.

« La religion est-elle l'adoration de la divinité? Nullement. A l'égard d'un être dont l'existence est incertaine et demeurera toujours nécessairement incertaine, on ne peut absolument rien dire. Quiconque fait la moindre chose purement et simplement pour l'amour de Dieu est un superstitieux. A moins de jouer sur les mots il n'y a pas un seul devoir envers Dieu.

« Le concept de la religion établi dans cette théorie est-il le concept exact et vrai de la religion? Sans nul doute, à supposer que le concept de la religion soit le concept de quelque chose de raisonnable (et non une pure chimère). Le concept d'une croyance pratique n'est-il pas plutôt un jeu de l'imagination qu'un concept vraiment philosophique? On laisse équitablement au lecteur bénévole le soin de répondre à cette question insidieuse, comme aussi de

décider, en fin de compte, si l'auteur de l'article s'est borné à se jouer de lui[1]. »

En apportant cet article, Forberg, à peine entré dans le cabinet de Fichte, lui dit à brûle-pourpoint : « Vous savez, je viens vous déclarer la guerre; j'attaque, et rudement, votre système. — Bon, répondit Fichte. — Et vous savez, dans votre *Journal*, car il faut que vous acceptiez mon article. — Volontiers. — Et vous savez, en outre, qu'il faut me le bien payer. — D'accord. — Et puis (c'est le principal) il faut que vous répondiez à ma réfutation. — Je veux bien. — Et sur les points que je vais vous indiquer[2]. »

Cette conversation que nous rapporte l'auteur des *Lettres impartiales sur le séjour de Fichte à Iéna* est-elle authentique? Il n'y a pas de raison d'en douter. Mais ce qui dut rendre la lecture de l'article de Forberg particulièrement déplaisante à Fichte, c'est qu'à bien des égards la pensée de Forberg pouvait paraître singulièrement proche de la sienne. Quel est l'objet de Forberg, sinon d'enfermer toute morale, toute religion dans les limites d'un « Criticisme » et d'un « Moralisme » rigoureux? Et qu'est-ce, d'autre part, que la philosophie de Fichte, si ce n'est le « Criticisme », le « Moralisme » le plus intransigeant et le plus radical?

S'il ne s'était agi que d'imprimer l'article d'un adversaire philosophique, passe encore; mais Forberg pouvait apparaître comme un allié, comme le plus compromettant des alliés. Le réfuter même était délicat. On risquait d'émettre, ce faisant, des propositions périlleuses. Fichte commença par donner à Forberg le conseil amical de retirer l'article. Forberg refusa. Fichte, dont on connaît les principes en matière de liberté de penser, ne crut pas devoir user de son double droit d'éditeur et de censeur pour faire acte d'autorité. Seulement, puisque Forberg lui-même exigeait une réponse, il voulut mettre ses critiques en notes au texte même de l'article. Forberg encore s'y opposa; il trouvait que son article méritait bien les honneurs d'une réplique globale et d'un article en forme[3]. Fichte céda. Il écrivit l'article sur le *Fondement de notre croyance en une divine Providence* (Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung) dont le titre seul[4] suffit

1. *Philosophisches Journal*, Achten Bandes erstes Heft, II. *Entwickelung des Begriffs der Religion*, p. 41-46.

2. *Vertraute Briefe*, Iena, 1799, p. 70-71.

3. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 18. Fichte an Reinhold, Iena, den 22. April 1799, p. 250-251.

4. Fichte reproduit, dans son titre, les termes mêmes dont s'était servi Forberg mais pour substituer au sens hypothétique que Forberg donnait à cette croyance un sens catégorique.

à indiquer clairement l'objet. C'était, sans qu'il nommât d'ailleurs une seule fois Forberg, une protestation contre « l'athéisme sceptique » de l'article sur le *Développement du concept de la Religion.*

Forberg, dans son article, s'appuyant sur les résultats de la *Critique* kantienne qui nous refuse toute intuition de l'Être en soi, réduisait en somme notre affirmation de Dieu à la conscience du caractère absolu des prescriptions de la Raison, à l'obligation absolue de travailler à réaliser l'ordre moral, « le Règne de Dieu », et toute notre religion à la croyance en cette obligation, à la possibilité de réaliser cet ordre. L'existence d'un Dieu personne, d'un Dieu créateur, ne pouvait faire l'objet ni d'une affirmation, ni d'une négation ; elle demeurait purement possible, purement problématique comme l'existence même de la *Chose en soi.* De cette existence nous ne pouvions rien savoir et elle ne nous concernait pas ; elle n'intéressait ni les mœurs, ni la religion.

La position de Fichte devait être plus radicale encore, bien qu'en apparence la question de l'existence de Dieu fût dès l'abord mise hors de doute, et que l'auteur de la *Théorie de la Science*, désireux de décliner toute solidarité avec certaines des idées de Forberg[1], crût échapper ainsi au soupçon de scepticisme et d'athéisme qui pesait sur le précédent article.

C. *LA RÉPLIQUE DE FICHTE : LE FONDEMENT DE NOTRE CROYANCE EN UNE DIVINE PROVIDENCE.*

Tout l'effort du système de Fichte avait, en effet, consisté dans l'élimination totale de la *Chose en soi*, dans le refus d'admettre, même à titre problématique, l'existence d'une *Chose* en face de l'*Esprit*, d'un Absolu en dehors de la pensée. A cette seule condition l'œuvre de la *Critique*, à ses yeux, devenait cohérente et pouvait échapper victorieusement aux objections que lui avaient adressées les contemporains. L'Absolu, c'est pour Fichte le sujet se posant lui-même dans son unité pure, et obligé, pour prendre conscience de lui-même, de produire le système des catégories à travers lesquelles le Moi, s'opposant le Non-Moi pour l'absorber à nouveau, se réalise dans l'Univers. En dehors de ce processus de réalisation, l'Absolu n'est rien. Kant avait fait de l'existence de Dieu un postulat de la Raison pratique, une exigence du devoir ; Forberg avait dit : je crois à l'obligation de réaliser l'ordre moral ; après cela s'il surgit un Dieu, un Absolu

1. Fichte déclare expressément, au début de son article, que, d'accord avec Forberg sur certains points, il est, sur d'autres, en opposition radicale avec lui et qu'il tient à s'expliquer.

théologique, peu importe. Fichte va plus loin; il veut purger la *Critique* de ce dernier vestige de *Chosisme*, de transcendance; il veut intégrer l'Absolu à la conscience humaine; il veut, c'est l'objet propre de sa philosophie, que le Moralisme se suffise.

Pour cela il faut qu'il identifie Dieu à l'ordre moral lui-même. Dieu ne sera donc plus un postulat du devoir ou une hypothèse qui s'y rattache, ce sera la réalisation de la prescription du devoir, de la moralité dans l'Univers; ce sera le « Règne des fins ». Dieu c'est donc pour Fichte ce que le langage populaire désigne sous le nom de Providence.

Maintenant — et c'est en cela que consiste la spécificité de la religion, ce qui la distingue de la moralité pure et simple — cet ordre ne résulte pas de la seule bonne volonté, l'unique chose qui soit au pouvoir de l'individu; il dépasse l'action individuelle, il consacre l'efficacité du devoir; il est, à l'homme qui accomplit ses obligations, ce que la nature est au semeur qui accomplit les rites des semailles, la garantie que son geste ne sera pas vain, qu'il aura ses conséquences; il est, à proprement parler, la *croyance* dans le triomphe définitif de l'esprit en ce monde, l'espérance que le devoir portera ses fruits; mais cette croyance équivaut à une *certitude pratique* et cette espérance à une promesse. Pour n'être pas d'avance fixé dans les choses et visible aux regards, pour être immatériel, l'ordre incessamment actif et vivant de l'Esprit n'en est pas moins réel et éternel. Et, parce qu'elles sont l'effet d'un ordre immanent au monde et non plus l'œuvre d'un Être transcendant, les conséquences de la moralité n'en sont pas moins certaines et pas moins fécondes. S'il en est bien ainsi — et Fichte y insiste dès les premières lignes de son article — la question de l'existence de Dieu qui, dans l'article de Forberg, faisait l'objet d'un doute, ne se pose même pas. Elle est hors de cause; sa réalité ne peut être niée; il s'agit seulement de la justifier, de la comprendre. Et c'est, aux yeux de Fichte, le triomphe de la *Théorie de la Science*, la confirmation de sa vérité, d'avoir supprimé jusqu'à la possibilité d'un doute touchant l'existence de Dieu en identifiant Dieu à l'ordre moral de l'Univers, en détruisant, avec le recours à une cause du monde transcendante au monde, le dernier refuge du dogmatisme, l'idole de la *Chose*, de la substance. Désormais l'existence de Dieu n'est plus à la merci d'une démonstration philosophique; la présence divine dans notre conscience s'affirme comme ce qu'il y a de plus certain, en nous par la soumission au devoir, hors de nous par la foi en son efficacité. En douter serait douter du verdict même de la loi morale. Et ce doute est interdit;

le devoir ne se discute pas; on y obéit. Voilà — en dépit de l'opinion de Forberg — la limite où il faut « couper les ailes » au raisonnement, où l'entendement se trouve enchaîné parce qu'ici la volonté emporte la pensée et ne fait qu'un avec elle.

Mais si l'existence de Dieu échappe aux prises du doute, le Dieu que Fichte proclame, on l'a vu, n'a rien de commun avec le Dieu anthropomorphique, le Dieu-substance, le Dieu personne et créateur du monde, le Dieu tout bon et tout-puissant des théologiens. Un pareil Dieu fait à l'image du monde sensible, du monde des apparences, Fichte le rejette avec indignation, il porte le masque de la figure humaine et la marque de sa finitude. C'est une idole. Quiconque croit en lui, quiconque se recommande à lui pour obtenir le succès de ses actions, quiconque se préoccupe des conséquences de sa conduite et calcule ses actes au lieu d'obéir à la voix de sa conscience, mérite qu'on l'appelle le véritable athée et le véritable incroyant.

Pour conclure son article, Fichte empruntait à « deux excellents poètes » deux citations qui, à ses yeux, en résumaient tout l'esprit :

> ... wer darf sagen
> Ich glaub' an Gott?
> Wer darf ihn *nennen*
> Und *bekennen* :
> Ich glaub' ihn?
> Wer empfinden,
> Und sich unterwinden
> Zu sagen : ich glaub' ihn nicht?...

et l'autre :

> ... ein heiliger *Wille* lebt,
> Wie auch der menschliche Wanke;
> Hoch über der Zeit und dem Raume webt
> Lebendig der höchste *Gedanke*
> Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
> Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist[1]...

*
* *

Qu'un pareil article, si élevé qu'en fût le spiritualisme, si hautement morales qu'en fussent les intentions, ait pu paraître athée aux chrétiens orthodoxes dont, au nom de la morale, il traitait d'idolâtrie le Dieu et le paradis, faut-il s'en étonner? et faut-il s'étonner

1. Fichte, *S. W.*, V. Bd. *Ueber den Grund...*, p. 178.

que le public, peu versé dans les controverses philosophiques, n'ait pas, en dépit des affirmations de Fichte, distingué entre l' « athéisme sceptique » de Forberg et le théisme sans Dieu de Fichte?

D. *LA LETTRE D'UN PÈRE A SON FILS, ÉTUDIANT, AU SUJET DE L'ATHÉISME DE FICHTE ET DE FORBERG.*

Toujours est-il que quelques mois après la publication de cet article où, contre Forberg, Fichte avait entendu défendre la croyance en Dieu, où il avait affirmé, avec son ordinaire profondeur, les raisons de cette croyance, où il avait montré, dans l'existence de Dieu, de l'Esprit saint, le couronnement même de son système, la garantie de la moralité, une étrange accusation fut portée contre lui.

A la fin de l'année 1793 paraissait, sans nom d'éditeur, un libelle intitulé : *Lettre d'un père à son fils, étudiant, au sujet de l'athéisme de Fichte et de Forberg* (Schreiben eines Vaters an seinen studirenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus), avec cette épigraphe : Ceux qui se tenaient pour sages, sont devenus des fous (*Rom.*, I, 22)[1].

La lettre commençait par ces mots : « Ce n'est pas sans une douleur profonde que j'ai lu, il y a quelques jours, dans un journal de philosophie, deux articles où sont établis des principes dont la propagation, s'ils devaient obtenir quelque succès, aurait, à coup sûr, l'influence la plus néfaste sur la religion et sur la moralité. En ce cas, il ne pourrait plus être question de Christianisme. D'après ces principes, c'en serait fait de toute religion, et la croyance en une divinité, en un Être suprême distinct du monde, serait un pur non-sens..... Les articles dont je parle ont paru dans le *Journal philosophique* d'une Société de savants allemands, édité par J. G. Fichte et F. I. Niethammer, docteurs en philosophie et professeurs à Iéna. Le premier de ces articles a pour auteur le prof. Fichte, et pour titre : *Le Fondement de notre croyance en une divine Providence.* Le second : *Le développement du concept de la Religion*, est du recteur Forberg.

« Il est dur d'accuser quelqu'un d'athéisme, et même on a douté qu'il pût y avoir théoriquement de vrais athées. Mais MM. Fichte et Forberg déclarent hautement qu'ils ne croient pas à un Dieu et qu'ils tiennent la croyance en la divinité, telle que la professe l'entendement vulgaire, pour un non-sens. Fichte dit en même temps, au commencement de son article, qu'il a exposé jusqu'ici ces principes dans

1. Fichte, *S. W.*, V. Bd., 5, *Gerichtliche Verantwortung...*, Beilage C, p. 304.

sa chaire et qu'il considère comme son devoir de les faire connaître maintenant aussi au grand public philosophique, afin de les éprouver et d'obtenir pour eux l'approbation générale. Que l'athéisme le plus grossier ait été ouvertement professé dans une Université chrétienne, c'est assurément chose encore inédite[1]... Le succès de Fichte est vraiment un triste symptôme, une preuve que certains étudiants sans jugement aiment et admirent, par-dessus tout ce qui ne peut être compris, ce qui fait entendre un son nouveau, même si cela n'a pas le sens commun... On pourrait encore laisser M. Fichte à sa joie s'il gardait pour lui les trésors de son obscure sagesse. Mais qu'il communique des principes *athées* à des jeunes gens qui veulent se préparer aux fonctions les plus importantes de l'État et de l'Église, c'est impardonnable, et aucun ami de la religion et de la morale ne peut y demeurer indifférent[2]. »

L'auteur de la *Lettre* discutait alors, pour les combattre, les principales thèses de Fichte sur le fondement de notre croyance à une Providence divine.

A la thèse que Dieu ne peut être l'auteur de l'existence du monde sensible, cette existence étant une pure apparence, il objectait qu'elle est aussi sensée que si l'on disait : l'admirable palais que j'ai devant les yeux s'est édifié tout seul, il a lui-même combiné les chambres qui s'y trouvent, fabriqué et rangé les meubles, et tout disposé suivant le vœu des habitants[3].

A la thèse que la preuve par la finalité est un non-sens, une intelligence ne pouvant être créatrice du monde et le pouvoir de l'intelligence se réduisant à la production des concepts, pures formes qui ne peuvent se changer en matière, comme le veulent les partisans de la création *ex nihilo*, ni modifier une matière déjà existante, comme le prétendent ceux qui font de la création la mise en forme d'une matière qui aurait toujours existé, l'auteur répondait qu'en parlant de Dieu, comme créateur intelligent du monde, on entend par là justement un être tout-puissant, distinct du monde et créateur du monde[4].

A la thèse que, du point de vue transcendantal, le monde est un produit de la liberté, il répliquait en renvoyant Fichte à l'Idéalisme

1. Chose intéressante à noter ici : dès le 16 juin 1796, J. B. Erhard écrivait à Niethammer que le système de Fichte était l' « athéisme directement opposé au panthéisme, et, à vrai dire, le premier système pur de l'athéisme ». (K. A. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard*, p. 423). L'accusation d'athéisme paraît avoir été courante chez les adversaires de Fichte qui ne comprenaient pas le sens profond de la *Théorie de la Science*.

2. Fichte, *S. W.*, V. Bd., 5, *Gerichtliche Verantwortung*... Beilage C, p. 304-306.

3. *Ibid.*, p. 308. — 4. *Ibid.*, p. 309.

subjectif de Berkeley qui, dans ses *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* (Three dialogues between Hylas and Philonous), où il a le plus pleinement développé ses idées, déclarait déjà, sur la page où se trouve le titre, que ses dialogues avaient *été composés pour prouver clairement contre les sceptiques et contre les athées la réalité et la perfection de la connaissance humaine, la nature incorporelle de l'âme et la Providence de Dieu*[1].

En présence de la thèse de Fichte que Dieu est seulement l'ordre moral du monde, ordre vivant et agissant, l'auteur déclarait qu'il n'avait ni le temps, ni l'envie de réfuter de pareils sophismes; il se bornait à remarquer qu'il ne comprenait même pas ce que Fichte avait voulu dire : il parlait d'un ordre qui n'aurait pas d'auteur! d'une loi morale en l'homme qui ne supposerait pas de législateur[2]!

A la thèse que le Dieu substance, le Dieu personne et conscience, est un reste d'anthropomorphisme l'auteur objectait que la proposition n'est pas nouvelle; les sceptiques ont soutenu que la connaissance des attributs de Dieu était impossible pour les hommes sans nier l'existence de Dieu et sa séparation d'avec le monde; et les philosophes critiques ont aussi affirmé que notre connaissance de Dieu n'avait pas de valeur *objective*. Bolingbroke disait qu'en transportant à Dieu nos concepts des qualités *morales*, l'homme était l'original et Dieu la copie, et que Dieu devenait un homme infini. Resterait enfin à savoir, non si la thèse était nouvelle, mais si elle était vraie; et c'est ce que l'auteur de la lettre contestait, car les mêmes attributs pouvaient convenir à l'homme et à Dieu sans qu'on identifiât l'un à l'autre, pourvu toutefois qu'on en distinguât le degré et qu'on donnât aux attributs divins le caractère de l'infinité[3]. Il déclarait que Fichte avait beau affirmer l'existence incontestable de Dieu comme ordre moral du monde, comme Providence, il n'en était pas moins un athée pour cela, l'athéisme consistant précisément à nier l'existence de Dieu à titre de créateur du monde, et de substance distincte de lui[4].

La lettre se terminait ainsi : « D'une manière générale, je n'ai pas voulu te conseiller de t'embarquer dans l'étude de la philosophie critique et, moins que dans toute autre, dans celle de Fichte[5]. Tu peux faire un bien meilleur emploi de ton temps et t'épargner l'ennui

1. Fichte, *S. W.*, V. Bd., 5, *Gerichtliche Verantwortung...*, Beilage C, p. 310. — 2. *Ibid.*, p. 310-311. — 3. *Ibid.*, p. 312-313. — 4. *Ibid.*, p. 313-316.

5. *Ibid.*, Voir p. 305. « Les extravagances et le ridicule de ce qu'on appelle la philosophie de Fichte ont été exposés, à ce qu'on dit, d'une manière très claire dans un livre que je veux te recommander et qui a pour titre : *La vie et les opinions de Sempronius Gundibert, philosophe allemand,* Berlin et Stettin, 1798. »

de *t'escrimer* après des sophismes obscurs, qui ne signifient rien, qui ne sont d'aucun profit pour le développement de ton intelligence et l'élévation de ton cœur. Je te l'avoue sincèrement, dès le début j'ai prédit à la philosophie critique une courte existence. Ma prophétie est déjà réalisée en partie; car les différentes sectes qui se combattent avec ardeur, menacent de s'entre-détruire, et, conformément à l'exemple du grand Fichte, s'anéantiront[1] les unes les autres dès qu'elles le pourront. Finalement la plupart reviendront du pays d'utopie au pays de la saine raison et de l'humain entendement, et alors, peu à peu, les choses deviendront meilleures[2]. »

Cette lettre anonyme, répandue à profusion en Saxe et surtout à Leipzig, avait été intentionnellement signée de l'initiale G..... suivie de cinq points, de manière à faire croire qu'elle était l'œuvre du célèbre théologien Gabler, dont la science et l'autorité pouvaient être opposées à celles de Fichte[3]. Dès que Gabler eut vent de la supercherie, il protesta énergiquement contre ce qu'il appelait une « calomnie », et, dans la feuille de publicité n° 13 du *Journal littéraire universel*, paru au commencement de l'année 1799, il faisait la déclaration suivante :

« Je me hâte de prévenir une grossière calomnie. Depuis quelques mois, on s'efforce de répandre en Saxe une brochure qui, sans être à proprement parler de la délation, est cependant d'une polémique passionnée; elle a pour titre : *Lettre d'un père*, etc... Comme elle est signée G..... et vient de Nuremberg, on a fait aussitôt, à dessein, courir le bruit que j'étais l'auteur de cette feuille anonyme.

« J'éprouve un réel chagrin de ce qu'on puisse donner créance à un si misérable bruit. Si j'avais été capable d'élucubrer un pareil pamphlet où l'on prétend réfuter, à l'aide de la philosophie populaire commune, les subtiles propositions de la philosophie critique d'un Fichte, et où l'on ne distingue pas même l'Idéalisme et l'athéisme dogmatique de l'Idéalisme et de l'athéisme *critique*, ma respectueuse reconnaissance envers l'Académie d'Iéna, où, pendant

1. Allusion à une parole de Fichte dans sa querelle avec Schmid. Fichte, on s'en souvient, avait déclaré que dorénavant Schmid, comme philosophe, n'existait plus pour lui.

2. Fichte, *S. W.*, V. Bd., *Gerichtliche Verantwortung...*, Beilage C, p. 326.

3. *Vertraute Briefe*, p. 141. L'auteur des *Lettres confidentielles et impartiales sur le séjour de Fichte à Iéna* ajoute que le bruit courut ensuite dans le public, non sans vraisemblance, que l'auteur de la lettre aurait été Gruner; mais il déclare que ce bruit, dont Fichte eut certainement connaissance, avait été sans doute encore répandu dans l'intention de provoquer Fichte contre Gruner à une polémique, dont notre philosophe aurait payé les frais. *Ibid.*, p. 142.

six ans, j'ai été élevé et formé, m'aurait interdit sûrement une publication qui pourrait nuire à la réputation d'une Université si célèbre. Que l'on compare seulement le ton franc et droit de mon *Avant-propos*[1] avec la langue injurieuse de cette brochure. Moi, user d'un pareil langage vis-à-vis d'un philosophe aussi pénétrant, d'un penseur aussi original que M. Fichte, envers lequel je professe respect et estime. C'est impossible, quand bien même il se pourrait que je ne fusse pas immédiatement convaincu de la vérité de ses jugements concernant l'existence objective de Dieu..... Il y a plus; je me réjouis de voir cette importante question de l'existence de Dieu mise, elle aussi, à l'ordre du jour par les pénétrantes spéculations de Fichte, de Niethammer et de Forberg; c'est de là seulement que la vérité peut tirer un bénéfice et non d'une croyance aveugle. Je serais très fâché que ces penseurs fussent empêchés, par des circonstances extérieures, d'exposer librement et ouvertement leurs opinions. La vérité, qui ne peut vivre que de libres recherches en éprouverait un réel dommage..... Tels étant mes sentiments, ne m'est-il pas permis de déclarer solennellement tout d'abord que je ne suis et que je ne peux pas être l'auteur de la lettre en question. Je ne sais quel en est l'auteur véritable et je n'aurais pas même eu connaissance de la brochure si on ne me l'avait envoyée il y a quelques mois. Quant à ceux qui répandent cette calomnie que j'en suis responsable, je les laisse à leur courte honte!!! »

Et Gabler ajoutait que la théologie serait chose tout à fait condamnable si elle avait besoin pour sa conservation du secours du Prince; qu'il fallait qu'elle pût se protéger elle-même par des raisons évidentes, ou qu'elle ne valait pas la peine qu'on s'en occupât[2].

E. *LE RESCRIT DU PRINCE-ÉLECTEUR FR.-AUGUSTE DE SAXE.*

Cette protestation de Gabler et cette dernière allusion était la réponse du théologien au rescrit que, sur la dénonciation de la lettre anonyme et à l'instigation du théologien Reinhard[3], le prince-électeur de Saxe, Frédéric-Auguste, venait de rendre (le 19 novembre 1798) en ces termes, par l'intermédiaire des ministres de Zedtwitz et Kühn.

« Nous, Frédéric-Auguste, par la grâce de Dieu, en raison des assertions athées contenues dans le premier et le second articles du

1. Avant-propos à l'année courante du *Journal de Théologie*.
2. *Intelligenzblatt der A. L. Z.*, 1799, n° 13, den 2. Febr. 1799, p. 101-102.
3. Steffens, *Was ich erlebte*, IV. Bd., p. 152.

premier fascicule du *Journal philosophique* de l'année 1798, édité par les professeurs d'Iéna Fichte et Niethammer, avons ordonné la confiscation de cet écrit. Et, afin qu'ils n'en ignorent, nous le déclarons aux maîtres de nos Universités, nous avons en eux la juste confiance qu'ils profiteront de toutes les occasions que leur fournit, en général, leur fonction et leur action sur la jeunesse et sur le public, pour sauvegarder énergiquement, comme elle le mérite, la religion établie, et pour veiller à répandre partout et à confirmer la croyance rationnelle en Dieu et la vivante conviction de la vérité du Christianisme[1]. »

Le rescrit portait, en appendice, mention de six passages incriminés; c'étaient les passages mêmes que visait la lettre anonyme[2].

Ce rescrit fut communiqué à tous les journaux, avec prière aux autres gouvernements d'Allemagne de prononcer l'interdiction, ce que le Hanovre s'empressa de faire, tandis que le royaume de Prusse commençait par répondre évasivement et finissait par refuser. Un mois plus tard, le 18 décembre 1798, le même prince Frédéric-Auguste adressait de Dresde à la cour de Weimar le réquisitoire suivant :

« Dans le premier fascicule du *Journal philosophique* de cette année, édité par les professeurs à Iéna, Fichte et Niethammer, on nous a dénoncé le premier article, qui est du professeur Fichte et le second article qui est du recteur de Saalfeld, Forberg : articles dont ils n'ont pas craint de se déclarer formellement les auteurs, et où se trouvent exposés des principes qui, incompatibles avec la religion chrétienne, voire même avec la religion naturelle, tendent ouvertement à répandre l'athéisme..... L'expérience enseigne assez quelles tristes conséquences entraîne pour le bien général et spécialement pour la sûreté des États la tolérance envers ces funestes tentatives destinées à propager davantage encore le penchant à l'incrédulité, qui se développe déjà suffisamment sans cela, et à arracher du cœur de l'homme les concepts de Dieu et de la religion. En conséquence il ne peut nous être indifférent, dans l'intérêt de notre pays, que, dans des États limitrophes, des professeurs se réclament ouvertement et sans rougir de principes aussi dangereux. Nous sommes donc forcés de prier instamment votre Altesse, de mettre en accusation les auteurs et l'éditeur des articles incriminés plus haut, et de les faire *punir sévèrement*, comme bon vous semblera; de prendre aussi des mesures rigoureuses pour enrayer radicale-

1. *Fichte's Leben*, II., Erste Abth., VI., 1, p. 76. — 2. *Ibid.*, 2, p. 77-80.

ment un pareil scandale dans votre Université d'Iéna, dans vos gymnases et vos écoles, de ne pas nous mettre non plus dans la fâcheuse obligation d'interdire aux enfants de notre pays l'accès de ces établissements d'instruction ou d'exercices pratiques, et de les priver, bien malgré nous, de tant d'appréciables bénéfices, en particulier des bénéfices que présente l'Université d'Iéna[1]. »

1. *Fichte's Leben*, II., Erste Abth., VI., 1, 4, p. 82-83.

M. E. Sulze a publié dans les *Kantstudien* de 1906 (vol. XI) l'énumération d'un certain nombre de pièces inédites relatives au procès de Fichte qu'il a trouvées dans les Archives de la ville de Dresde. La plupart d'entre elles n'apportent rien de nouveau; ce sont les pièces officielles concernant les démarches qui ont précédé ou suivi l'accusation.

Mais parmi ces documents il en est un, le seul d'ailleurs reproduit par M. Sulze, classé sous le n° 4604, et qui est singulièrement intéressant. Il nous fait connaître les instigateurs des mesures exceptionnelles requises par le rescrit et qui furent, on va le voir, imposées au gouvernement de Saxe par les membres du Consistoire supérieur, par les ennemis de Fichte, acharnés à le perdre depuis 1794 et dont on se rappelle les dénonciations et les campagnes de presse.

Ce document est une lettre adressée par le Consistoire supérieur au Prince-électeur de Saxe, le 29 octobre 1798.

Elle débute par l'affirmation du zèle avec lequel les signataires ont cherché depuis longtemps des mesures capables de remédier aux maux que causent les écrits scandaleux (en particulier ceux qui concernent les choses de la religion et du christianisme), et des mesures plus efficaces que la confiscation; elle proclame que ce désir a été rendu plus vif encore par la façon vraiment intolérable dont les philosophes critiques osent s'exprimer, non pas seulement à l'égard de la Révélation, mais bien de la religion naturelle, apportant à l'athéisme un concours tel qu'il n'en a encore jamais connu. Elle déclare qu'en présence de la hardiesse et du cynisme toujours croissants des affirmations qui montrent dans la croyance en Dieu quelque chose de déraisonnable ou tout au moins de superflu, en présence du ton toujours plus hardi dont on parle de ceux qui tiennent encore à la religion et à la Révélation et qui passent pour des superstitieux ou des visionnaires, en présence des manœuvres toujours plus audacieuses pour renverser non plus seulement le Christianisme, mais même la religion, la lutte, une lutte sans merci, s'impose pour obvier au danger que courent les intérêts les plus essentiels de l'humanité.

Et le Consistoire saisit l'occasion que lui offre un écrit tout plein de ces principes funestes (l'écrit en question est justement l'article de Forberg dont les auteurs de la lettre incriminent un grand nombre de passages. Il est à remarquer que l'article de Fichte ne s'y trouve pas mentionné; mais Fichte est pris à partie, d'abord comme éditeur du *Journal philosophique* où a paru l'article, ensuite comme professeur à l'Université d'Iéna, coupable d'enseigner de mauvaises doctrines), pour suggérer au Prince d'autres mesures que la confiscation ordinaire, la seule arme dont dispose le Consistoire, arme insuffisante parce qu'elle frappe trop tard, quand les écrits sont déjà répandus; arme à deux tranchants, car, du fait de leur confiscation, les écrits acquièrent une publicité qu'ils n'auraient jamais connue sans cela.

Ces moyens, la conclusion de la lettre les indique. En face d'un danger dont l'extension est d'autant plus redoutable qu'il menace de jeunes esprits, des esprits légers, et qu'il flatte les passions les plus grossières de l'âme, il faut extirper le mal dans sa racine, en atteignant non pas les écrits, mais les écrivains eux-mêmes, en les lésant dans leur personne et dans leurs intérêts, ce que la confiscation ne saurait faire.

En conséquence, la lettre consistoriale demandait au Prince :

1° De mettre en accusation les professeurs suspects d'athéisme et, leur affaire instruite, de les punir comme ils l'auraient mérité.

2° De prévenir les gouvernements qui ne prendraient pas contre eux des mesures

La cour de Weimar obéit. Neuf jours après, elle transmettait ce réquisitoire au Sénat de l'Université, déclarant qu'elle lui donnait à « examiner les raisons pour lesquelles notification avait été faite à la cour de Weimar de mettre en accusation les éditeurs du *Journal philosophique*, les professeurs Fichte et Niethammer, et de les punir sévèrement, comme bon lui semblerait », ajoutant, à cette reproduction textuelle des termes du réquisitoire, la formule suivante : « Nous vous prions d'autant plus instamment d'appeler à fin de justification les susdits professeurs, que nous avons *lieu* de craindre qu'ils puissent aussi faire du contenu des articles parus la matière de leurs cours[1] ».

F. *L'INFLUENCE DE L'EUDÆMONIA.*

Comment pareille accusation, comment pareil procès fut possible contre un Fichte, il ne peut suffire, pour l'expliquer, de l'article du *Journal philosophique*. Ce que Fichte y enseignait n'avait, d'ailleurs, rien de si nouveau. N'était-ce pas, au dire de l'auteur des *Lettres confidentielles et impartiales sur le séjour de Fichte à Iéna*, ce qu'avait déjà soutenu Aristote : il affirmait que l'univers physique

rigoureuses, de la nécessité où se trouverait le Prince-électeur d'interdire à ses sujets la fréquentation de leur Université.

3° D'entrer en négociations avec le gouvernement prussien pour conclure un accord avec lui au sujet de la propagation de l'incroyance.

Cette lettre était signée de cinq noms. L'un des signataires, et probablement son inspirateur, était précisément Reinhard, celui qui avait dénoncé à la cour l'athéisme de Fichte; les autres s'appelaient de Zedtwitz, Böhrisch, Tittmann, Rädler (E. Sulze, *Neue Mitteilungen über Fichte's Atheismusprozess. Kantstudien*, 1906, XI. Bd., p. 235-238).

Les deux premières mesures proposées sont textuellement reproduites dans le rescrit du 18 décembre. En ce qui concerne la troisième, les négociations avec la cour de Berlin furent bien entreprises, mais elles n'aboutirent pas. Un ordre de cabinet de Fr.-Guillaume III daté du 25 mars 1799 en fait foi. Il accuse réception du rapport qui lui a été adressé par le gouvernement saxon au sujet du *Journal philosophique* de Fichte et de Niethammer, suspects d'avoir déraisonné au sujet de l'existence de Dieu. Il déclare que le roi cependant ne redoute de ce chef aucune conséquence fâcheuse : la croyance en Dieu est, en elle-même, si ferme et si inébranlable que toutes les attaques dirigées contre elles resteront toujours aussi impuissantes durant l'éternité des siècles qu'elles l'ont été dans le passé. Les éditeurs et collaborateurs du *Journal philosophique* sont d'ailleurs restés jusqu'ici presque totalement inconnus en Prusse, ajoute l'ordre en question, leur *Journal* ne figure chez aucun libraire, leur triste doctrine ne risque donc guère de faire des adeptes, et leurs écrits paraissent tout à fait indignes de retenir l'attention du gouvernement qui, en sévissant contre eux, les tirerait de l'obscurité où jusqu'ici ils sont demeurés plongés. Interdire le *Journal philosophique* serait le meilleur moyen de lui assurer en Prusse les lecteurs qu'il n'y a pas eus encore. Pour l'avoir fait, les cours de Hanovre et de Dresde ont sans doute eu des raisons décisives; ces raisons font à la Prusse totalement défaut; en conséquence le roi ne peut suivre cet exemple. *Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte. Aus den Akten des Kgl. Geh. Staats- und-Kabinettsarchivs veröffentlicht* von Adolf Trendelenburg. Berlin, 1862, p. 37 et suiv. Cité par F. Medicus, *Fichtes Leben*. Felix Meiner, Leipzig, 1914, p. 90, note 1.

1. *Fichte's Leben*, II., Erste Abth., VI., 5, p. 83.

n'avait rien de commun avec la divinité, caractérisée, comme une vie éternelle, immuable, c'est-à-dire comme une activité purement morale, et il définissait l'ordre divin un ordre supra-sensible, surnaturel, « métaphysique »? D'un autre côté nulle part Aristote n'avait ait de la divinité un être à part, existant en soi-même, cause du monde et distinct du monde.

Et, sans remonter jusqu'à Aristote, est-ce que Spinoza, est-ce que Lessing n'avaient pas dit exactement les mêmes choses? Tout récemment encore Heidenreich et surtout Müller, dans leur théorie de Dieu, ne professaient-ils pas, avant Fichte, le Fichtianisme le plus osé? Qui donc cependant avait songé à les accuser d'athéisme? Personne. Mais ce n'était point, au fond, une doctrine qu'on poursuivait, c'était un homme[1]. « On ne dressait des bûchers à propos de l'article de Fichte que par haine contre le philosophe et pour le perdre; on ne criait pas à l'athéisme en considérant le fait, mais à cause de l'homme ; les horreurs de la persécution devaient atteindre non des affirmations, mais leur auteur, ce n'étaient pas elles, c'était lui qu'il fallait anéantir. Les ennemis mortels de Fichte eux-mêmes pouvaient le dire, car ils le savaient bien : il était de notoriété publique que le procès de Fichte n'avait pas été engagé à l'instigation d'un prince, d'un gouvernement, d'un magistrat; ce procès fut l'œuvre d'écrivains dont les insinuations indisposèrent les autorités contre Fichte; non contents d'accuser Fichte d'athéisme ils ont, par leurs exposés pleins de haine, par toutes les excitations possibles, cherché à armer le bras de la justice pour exterminer leur ennemi[2]. »

C'est donc bien un procès politique qui fut intenté à Fichte, au nom de la religion, et Fichte ne l'ignorait pas quand il écrivait à Reinhold :

« A supposer que je me taise absolument, que je n'écrive plus la moindre chose, serait-ce même là une condition pour qu'on me laissât tranquille? Je ne le crois pas; et, à supposer que je puisse l'espérer de la part des Cours, les prêtres (Geistlichkeit), partout où je pourrai me tourner, ne cesseront pas d'ameuter contre moi la populace, de me faire lapider par elle, de demander aux gouvernements de m'éloigner comme un homme qui excite des troubles....

« Je n'ai jamais cru qu'ils persécutaient mon prétendu athéisme. Ils persécutent en moi un libre penseur qui commence à se faire entendre (ce qui a fait le bonheur de Kant ce fut son obscurité), un

1. *Vertraute Briefe*, p. 126-128. — 2. *Ibid.*, p. 128-129.

de ces démocrates si décriés; ce qui les effraie, comme un fantôme, c'est, ils le sentent obscurément, *l'esprit d'indépendance que ma philosophie éveille*[1]. »

Et l'on se convaincra vite que Fichte avait raison, si l'on se reporte à la campagne dont son procès est l'aboutissement. Qu'on se souvienne ici des accusations lancées contre Fichte, dès son installation, par ceux qui n'avaient pu empêcher sa nomination. Qu'on se rappelle Fichte, moins d'un mois après son arrivée à Iéna, obligé de faire appel « au crédit politique » de Gœthe pour déjouer les *calomnies* des défenseurs du « trône et de l'autel » qui lui prêtaient par derrière les propos les plus subversifs; résolu à se démettre immédiatement de ses fonctions, s'il n'était pas sûr de pouvoir compter sur la confiance et sur la protection du gouvernement auquel il devait une place qu'il n'avait d'ailleurs point sollicitée; affirmant, après comme avant sa nomination, avoir été homme avant d'être professeur et n'être pas disposé à renoncer à ses droits d'homme pour obtenir ou pour conserver une position. Qu'on n'oublie pas, après l'avortement de cette première tentative, la seconde conspiration contre Fichte, sortie de la même officine, quelques semaines plus tard, à propos des conférences du dimanche; l'anathème jeté à la face de celui qu'on essayait de faire passer pour un agent secret des Jacobins, venu prêcher, en Allemagne, la religion de la Raison, et essayer de substituer son culte idolâtre à l'enseignement divin du Christ; Fichte enfin, pour obtenir justice, forcé, une fois encore, de faire appel à l'appui de Gœthe et de réclamer la protection des lois.

Mais, pour avoir deux fois échoué, les ennemis de Fichte n'avaient point désarmé. Ils n'avaient rien abdiqué de leur haine qu'aigrissaient encore les rancunes de la défaite; ils guettaient le moment où le philosophe s'aliénerait les protecteurs qui l'avaient soutenu jusqu'alors; et ils continuaient, sans répit, leur sournoise campagne de délations.

Sur la continuité de cette campagne, sur sa violence pendant les années antérieures à l'accusation d'athéisme, l'*Eudæmonia* fournit les documents les plus précieux. Elle s'était efforcée d'établir d'abord, que Fichte était l'instigateur des troubles fomentés par les étudiants dans la ville d'Iéna.

C'est à leur esprit jacobin qu'on attribuait, au mois de mai 1795, la violation du domicile du professeur Schmid, l'adversaire de Fichte,

1. *Fichte's Leben*, II. Bd., Zweite Abth., III., 20. Fichte an Reinhold, Iena, den 22. Mai 1799, p. 258.

l'ancien prorecteur, les déprédations commises dans son jardin, sur son mobilier, les violences méditées contre sa personne et auxquelles il ne dut d'échapper qu'à la rapidité de sa fuite. C'est encore à leur jacobinisme qu'on attribuait le projet de célébrer, au mois de juillet de la même année, une fête révolutionnaire. Les autorités avaient interdit la chose, d'où un grand tumulte. D'où ensuite intervention de la troupe, les soldats accueillis à coups de pierre, à coups de sabre, voire même à coups de pistolet; plusieurs hommes blessés, l'un très grièvement. Quand le grand-duc avait nommé une commission d'enquête afin de découvrir et de punir les coupables, ceux-ci, avec la complicité de leurs camarades, avaient fui; les Ordres, réunis publiquement, avaient exigé, comme condition de rétablissement de la paix, une amnistie générale et le retrait des troupes, sous peine d'une désertion en masse; enfin les commissaires avaient été copieusement sifflés et insultés; l'un d'eux même faillit être tué à une fenêtre du château grand-ducal par une balle mâchée qui, visiblement, lui était destinée. C'est seulement au prix des plus grandes difficultés que des sanctions avaient pu être données à l'affaire : deux étudiants furent conduits à la forteresse de Wartenburg; deux, condamnés à six jours de cachot; quelques autres, exclus temporairement ou définitivement de l'Académie[1].

Et l'*Eudæmonia*, après avoir rappelé ces événements, n'hésitait pas à écrire : « Voilà les conséquences et les fruits abominables des principes répandus chez les étudiants par le professeur Fichte et par quelques-uns de ceux qui partagent ses sentiments, en particulier par les Ordres secrets[2] ». Elle voyait la source de tous ces troubles dans l'effrénée et éhontée liberté d'enseigner et d'écrire qui avaient été accordée à quelques Hérostrates subversifs. Elle les accusait d'ébranler les fondements du Christianisme et de la Constitution, de semer l'anarchie dans l'État, de substituer, parmi les étudiants, aux pratiques de la Religion chrétienne les rites étranges du Culte de la Raison. Déjà l'*Eudæmonia* insistait pour obtenir des autorités « des mesures susceptibles de calmer les inquiétudes des pères en protégeant complètement leurs fils contre les subornations des fanatiques de la liberté (Freiheitsschwärmer) qu'ils fussent athées, naturalistes, philosophes ou politiciens[3] ».

1. *Eudæmonia*, II. Bd., I. St., II, *Verunglückter Versuch in dem Christlichen Deutschlande eine Art von Vernunftreligions-Uebung anzustellen*, p. 28, note et p. 50-53 et III. St., V. *Wahrhafte und actenmässige Geschichts-Erzählung der von den Studenten zu Iena, am 27. May, auch 19. und 20. Juli 1795 ausgeübten Unfertigkeiten, deren Untersuchung und Bestrafung*, p. 265-268.

2. *Ibid.*, II. Bd., I. St., II., p. 52-53. — 3. *Ibid.*, p. 55.

Dès lors les attaques contre Fichte se multiplient et se précisent. En lui, c'est bien le révolutionnaire que dénonce l'*Eudæmonia*, poursuivant sa violente campagne contre les Illuminés et les Jacobins, qu'elle confond dans une même haine, et qu'elle rend responsables de tous les méfaits de la Révolution[1].

Comme elle l'écrit dans le prologue de son second volume, en 1796, « sa pointe est particulièrement dirigée contre les fauteurs de désordre[2] », et par eux elle entend proprement « les écrivains, disciples plus ou moins avoués de l'Illuminisme, ou adeptes en Allemagne de la Révolution française, qui opèrent, conformément à l'esprit jacobin, en répandant des principes également funestes pour la Religion, les États et la paix civile[3] ».

« Ce qu'elle veut — elle l'avoue hautement — c'est signaler aussi bien aux princes de l'Allemagne et à leurs ministres qu'aux magistrats des Constitutions républicaines et en général à toutes les autorités supérieures et inférieures, le dangereux désordre qui règne depuis un certain temps dans le monde littéraire; c'est mettre en garde le public qui lit contre les sophismes des écrivains et lui permettre de commencer enfin à les apprécier à leur juste valeur; c'est amener les souverains, qui n'ont accordé encore aucune attention aux machinations des suborneurs de peuples, à réfléchir au sort qui les attend, eux aussi, eux surtout[4]. »

Parce qu'elle tentait cette entreprise « on ne devait pas manquer de traiter l'*Eudæmonia* de journal anti-révolutionnaire, anti-illuministe, de le décrier sous cette rubrique[5], et, à l'heure où le nom d'aristocrate était un nom haï, d'accoler à l'*Eudæmonia* le titre de journal aristocratique[6] ».

Mais l'*Eudæmonia* pouvait aisément prévoir que la réalisation de ses desseins ferait sortir, comme d'un nid de guêpes, toute la grande horde des alliés : auteurs de comptes rendus de la cause révolutionnnaire, écrivains, journalistes. Aussi n'écouterait-elle pas leur bourdonnement et saurait-elle se préserver de leurs piqûres[7].

En attendant, c'est elle qui prenait l'offensive; et, parmi les écrivains qu'elle désignait comme les perturbateurs de l'ordre public, comme les propagandistes du jacobinisme et de la Révolution en Allemagne, elle nommait publiquement Fichte, elle s'attaquait à lui avec d'autant plus de violence qu'étant plus illustre, il lui paraissait plus dangereux.

1. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à feuilleter au hasard les six volumes de ce recueil; tous les articles sont consacrés à la Révolution, à ses origines, aux Jacobins, aux Illuminés, etc. — 2. *Eudæmonia*, II. Bd., I. St. Prolog., p. 2. — 3. *Ibid.*, p. 9. — 4. *Ibid.*, p. 3. — 5. *Ibid.*, p. 6. — 6. *Ibid.*, p. 12. — 7. *Ibid.*, p. 11.

Dans le troisième fascicule de l'année 1796, elle commentait les *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* en ces termes :

« On a publiquement nommé, comme auteur de cet ouvrage, un métaphysicien fameux, et je ne sache pas qu'il s'en soit ému. Peut-être cet article le conduira-t-il à protester. Un petit parallèle entre Robespierre, de mémoire infâme, entre les principes de Robespierre et les principes de l'auteur de cet écrit confirmera, j'espère, que Knigge, au moins comme écrivain politique, est à côté de ces hommes un révolutionnaire très modéré.

« Robespierre s'emparait pour lui et pour sa troupe d'incendiaires, de biens privés, des biens de l'État et de l'Église; le « Rectificateur » (Berichtiger)[1] déclare que tout homme a ce droit. Robespierre ne croyait pas à l'Église et élevait des temples à la Raison. Le « Rectificateur » déclare que l'Église n'est rien pour qui ne croit pas à elle. Robespierre tenait pour chimère les propriétés des honnêtes gens qui n'appartenaient pas à sa bande; il se les attribuait et les attribuait à ceux de sa bande. Le « Rectificateur » dit : « ce qui n'appartient à personne est la propriété du premier qui se l'attribue, et cette attribution lui donne force de loi dans le monde des phénomènes »; et, pour l'avoir dit, il est assimilé par l'*Eudæmonia* à Cartouche et autres bandits du même acabit. « Robespierre rompait, par une volonté unilatérable (einseitig), tous les contrats. Le « Rectificateur » enseigne que tout homme a le droit de rompre un pacte, et d'en contracter un autre, comme si un contrat était quelque chose d'unilatéral et n'impliquait pas au moins deux parties. Robespierre et tous les coquins de France et d'Allemagne, compris sous l'étiquette collective infamante de Jacobins, affirmaient que leur sanglante doctrine révolutionnaire était conforme au droit. Le « Rectificateur » dit que toute révolution est légitime. Tout cela Knigge (le fameux illuminé), autant que je sache, ne l'a ni dit, ni fait publiquement imprimer; et Knigge, dans un état de douloureuse maladie, a subi la persécution et d'amères souffrances; Robespierre est mort d'une mort infamante; tandis que non seulement notre « Rectificateur » se promène sans être inquiété en Allemagne, mais encore les incomparables *Annonces scientifiques* de Wurzbourg appellent, au nez de leur évêque, le coquin qui a pu faire imprimer tout cela : *un homme qui tient en mains le fouet de la satire contre les princes oublieux de leurs devoirs.* »

1. Allusion au titre de l'ouvrage de Fichte sur la Révolution (*Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*).

Et l'*Eudæmonia* protestait contre l'incroyable indolence des gouvernements allemands à l'égard de publications aussi infâmes; pour en finir elle ne craignait pas de faire appel contre eux à une sorte d'insurrection morale de l'opinion et elle empruntait à un pamphlet contemporain cette phrase qui lui servait de conclusion : « Princes, aidez-nous, ou nous nous aiderons nous-mêmes[1] ».

L'intention de l'article était claire et elle était double : Fichte dénoncé comme un écrivain subversif, fauteur des pires attentats, capable de toutes les infamies; le gouvernement, pour tolérer de pareils écrits et ne pas poursuivre leur auteur, taxé de mollesse et menacé de la Révolution. Telles avaient été, déjà dans les années 1793-1795, les armes empoisonnées dont l'*Eudæmonia* n'hésitait pas à se servir pour perdre Fichte en créant un état d'opinion qui en imposât au gouvernement.

La campagne continua donc de plus belle l'année suivante : Ce furent encore les *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution*, qui en firent les frais.

Dans un article intitulé : *Preuve que tous les hommes sont des rois-nés* et qui est de la même année (*Eudæmonia*, III. Bd., I. Stück, IV., 1796), le rédacteur commence ainsi : « Nous sommes tous égaux, voilà la marotte (Schiboleth) de la nouvelle philosophie[2]. »

Cette prétendue égalité universelle, cette égalité de sans-culottes et de sans-cotillons[3] qui constitue le « code du cynisme »[4] actuel, le rédacteur de l'*Eudæmonia* la raille d'ailleurs assez lourdement. Il en fait remonter l'origine à ces êtres qui s'intitulent philosophes, mais qui, dans leur manie égalitaire, iraient sans doute jusqu'à étendre leur égalité et leur fraternité aux bêtes et sont vraiment nés mangeurs de foin; et, plus haut qu'eux-mêmes, l'origine s'en trouve chez leur saint Rousseau, à l'infaillibilité duquel ils croient avec une foi de capucins[5], et dont ils ne font que commenter plus ou moins le *Contrat social*[6].

« Mais la meilleure preuve qu'on peut paraître philosophe sans l'être, et que, près du but quand on est dans son cabinet d'études ou dans son tonneau, on n'arrive pas à grand'chose dans la pratique dès qu'on veut réaliser ses idées abstraites, nous est fournie par la récente histoire de la France.

1. *Eudæmonia*, 1796, II. Bd., III. St., VIII, *Beytrag zur Berichtigung des Urtheils des Publicums...*, p. 278-281.
2. *Ibid.*, 1796, III. Bd., I. St., IV, *Beweis, dass alle Menschen gebohrne Könige sind*, p. 47.
3. *Ibid.*, p. 48-49. — 4. *Ibid.*, p. 50. — 5. *Ibid.*, p. 54. — 6. *Ibid.*, p. 58.

« Les métaphysiciens de l'Assemblée Nationale tiraient comme des prestidigitateurs de leur boîte à surprise leurs définitions de l'égalité et de la liberté, les droits de l'homme et d'autres belles raretés, et ils ont conduit la France à se transformer en un pays d'utopie. Mais à peine les métaphysiciens *abstraits* eurent-ils cédé la place aux Jacobins *praticiens*, qu'on vit à quels résultats un cerveau mal fait, mais conséquent, pouvait mener l'humanité, quand il part de ces définitions admirées et quand il a en mains la puissance sans frein de dire et de faire ce qu'il veut[1]. »

Or, de ces métaphysiciens abstraits funestes qui préparent la voie aux Jacobins d'action, l'Allemagne n'était malheureusement pas dépourvue, et « l'un des plus détestables était, sans contredit, l'Archi-égalitaire (Erz-Gleichmacher), l'auteur des *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française.*

« Ici, on trouvait plus fort que chez Cloots, chez Marat, chez Jourdan. Ces derniers agissaient dans l'emportement de leur passion sauvage, en aveugles; ils avaient perdu la liberté de l'entendement et de la volonté...; mais cet écrivain réclame les mêmes choses qu'eux en revêtant les allures d'un magister; il s'érige en penseur froid, libre, impartial et prétend, grâce aux faux axiomes qu'il met en avant et à d'innombrables paralogismes, faire le bonheur de la chère humanité avec des thèses comme les suivantes :

« Toute Révolution est légitime, car le contrat civil (dont il déduit avec Rousseau les Constitutions à l'encontre de toute l'histoire et de toute connaissance des hommes), n'est valable qu'autant que chacun le veut... Quiconque se croit frustré peut, dès qu'il lui plaît, dénoncer le contrat... Pour qui ne croit pas à l'Église, l'Église n'est rien. Tout homme sans exception a le droit de s'approprier des biens qui sont purement biens d'Église, car, dans le monde des phénomènes, l'Église n'a pas droit d'occupation, étant, comme Église, invisible, etc., etc.

« Mais il aperçoit les *conséquences* de ces thèses et il est bien forcé d'accorder qu'à suivre de si beaux principes (qui font du guillotineur Jourdan un homme de bien, de Marat un saint, et de lui-même une lumière telle que l'humanité tout entière n'en a jamais connue de plus brillante), l'humanité entière et tous les États seraient nécessairement détruits, tous les contrats anéantis du même coup, et chaque homme changé en brute sans frein; alors comme si son œuvre

1. *Eudæmonia*, 1796, III. Bd., I. St., IV., *Beweis...*, p. 59-60.

(*Opus*) n'était qu'un petit essai philosophique bien innocent, il ajoute candidement, avec une mine hypocrite :

« Je ne peux pas répondre des *conséquences* de mes thèses ; si ces conséquences sont déduites de principes vrais, force m'est de laisser jusqu'au bout advenir que pourra [1].

« Tient-il donc ses principes pour vrais, comme cela ressort de son livre et de son sérieux? Parfaitement! Mais à les appliquer nous en aurions bientôt fini avec le système du monde terrestre.

« Déjà, d'après l'opinion de Lafayette, l'insurrection est un devoir sacré. Tout insurgé, tout citoyen mécontent de sa situation, quiconque seulement s'est convaincu de la justesse de ses principes, si mauvais qu'ils soient, si dangereuses qu'en soient à jamais les conséquences, peut agir, sans se préoccuper des résultats. *Advienne que pourra.*

« Qu'on puisse être tout bonnement un fou ou un scélérat, c'est l'histoire quotidienne, l'histoire de l'humanité, et c'est, dans l'histoire d'aujourd'hui, à l'ordre du jour. Mais personne, jusqu'ici, n'avait eu encore la prétention inouïe d'être, pour des raisons soi-disant philosophiques, systématiquement et par principes, un fou ou un monstre indifférent aux suites de ses paroles et de ses actes. L'auteur est vraiment le premier à l'être. Combien Cartouche et Lipstullian auraient été fiers, s'ils avaient pu deviner qu'il se trouverait un jour un pédant allemand pour mettre en système leurs faits et gestes : *chaque fils de la terre a le droit imprescriptible d'être un Cartouche et un Lipstullian.* Et quel honneur pour la Constitution allemande qu'il soit permis en Allemagne d'imprimer cela impunément!

« Ne devrait-on pas crier à chaque Allemand : « Brutus, tu peux dormir pendant qu'un Jourdan philosophe prêche tout haut son Évangile de guillotineur (Kopfabschneider-Evangelium).

« Arrière, vous tous et vos chimères; arrière, vous, lumières, bienfaiteurs, législateurs de l'humanité; vous, Moïse, Confucius, Numa, Lycurgue, Solon, Alfred, Gustave Wasa, Bacon, Montesquieu, Leibniz, Washington, Franklin, Frédéric II, Léopold II, etc.!

« Toutes les révolutions sont légitimes. Détruisez donc vos Constitutions, ô peuples! dénoncez tous vos contrats civils. Il n'y a plus de fidélité et de foi publiques! Le droit des peuples est une chimère;

1. Le rédacteur ajoute en note (p. 66) : l'école supérieure où publiquement un maître voudrait professer un tel enseignement ne serait-elle pas vraiment une étable, et l'Allemagne entière ne pourrait-elle pas exiger tout haut qu'on mette ce maître à la chaîne, à titre d'avertissement et d'exemple? C'est la question que se posait un lecteur de l'ouvrage dont le fils fréquentait une Université allemande.

toutes les possessions que vous avez légitimement acquises sont précaires, comme vos lois. Les plus solennels traités de paix sont de vains rêves, comme toutes les frontières qu'ils déterminent et garantissent. Brûlez vos codes, chassez vos juges et vos juristes (*mais alors aussi les professeurs*), vos théologiens, vos gouvernements, vos princes, vos Conventions, comme des personnes et comme des corps privilégiés; car tel ou tel particulier peut croire qu'il est partie lésée; tel ou tel particulier peut dénoncer, quand il le veut, tel ou tel contrat. Nivelez tout. Chacun a un droit naturel sur chaque chose, dès qu'il croit que le fait qu'il ne la possède pas le lèse... Il n'y a plus de coquin qui puisse être roué, de voleur pendu, de sacrilège marqué au fer rouge, car rien n'est vrai, rien n'est juste que ce que chaque cerveau humain tient pour vrai et pour juste. Ces principes, vous devez les considérer comme aussi véridiques que les considère leur auteur, et vous n'avez pas à vous soucier des conséquences de leur application. Advienne que pourra. Voyez-y les véritables principes de l'égalité et aussi de la fameuse liberté des êtres qu'on appelle les hommes. Après cela, bonsoir, princes d'Allemagne, mais bonsoir aussi, Convention française; car toutes les révolutions, donc aussi une contre-Révolution en France, sont légitimes, d'après les principes de l'auteur et d'après son aveu textuel...

« Tout lecteur de cet article avouera que l'auteur, présenté ici par nous sous sa véritable figure, est un joli professeur de morale et un très habile défenseur de la légitimité de la Révolution française. Si, à dessein, il avait voulu la rendre suspecte, il n'aurait pas travaillé plus adroitement. En construisant son grand édifice de la Révolution, il le mine en même temps par la base. En déclarant toute révolution légitime, il sanctifie chaque révolution nouvelle et chaque nouvelle révolution est un document relatif à l'illégitimité de la révolution précédente. Et ainsi de toute éternité, ce serait une loi de la nature qu'on ne peut jamais conserver de Constitution durable. En tout cas il résulte sûrement des affirmations, des principes, de l'exposition de l'auteur, que la cause de la Convention ne pouvait tomber en mains pires, la cause de la contre-Révolution et du Royalisme en meilleures mains qu'en celles de ce défenseur de la légitimité de la Révolution française et de toutes les révolutions.

« Au reste, si le droit naturel qu'institue l'auteur, doit être, comme il est forcé d'en convenir, le droit naturel de tous les hommes, je m'étonne que ses concitoyens attendent qu'ils lui servent un jour de victimes. *Pourquoi donc ne devancent-ils pas cet homme*, et ne

le traitent-ils pas *conformément à sa doctrine de la sainteté des contrats?* Son propriétaire court, en fait, tous les risques possibles, mais il n'a qu'une chose à faire, le jeter par la fenêtre *nonobstant le contrat de logement* et dès qu'il voudra dénoncer ce contrat; et il le devra, dès qu'il croira que, comme locataire, il est la partie lésée, tandis que son logeur, comme propriétaire de la maison, est la partie privilégiée.

« Dieu merci, je suis assez loin de l'atmosphère de l'homme en question; mais s'il tombait dans la mienne, il ne me resterait plus, à moi le plus pacifique des mortels, qu'à lui proposer une alternative — je le prierais de s'éloigner de moi à l'instant même et de vouloir bien prendre le chemin de la porte, ou je lui demanderais s'il trouve plus court le chemin de la fenêtre. S'il ne se résolvait à aucune de ces deux alternatives, j'empoignerais mon homme au collet, sans plus de dissertations, je le sortirais dehors et cela nous coûterait à lui et à moi quelques os cassés[1]. »

Tel est le ton auquel, dès 1796, l'*Eudæmonia* haussait la polémique contre Fichte; il paraît scandaleux au journal que des écrits comme les *Contributions* ne soient pas encore interdits en Allemagne, scandaleux que l'auteur de ces atrocités jouisse encore de la liberté, scandaleux qu'il ne subisse pas le traitement qu'on réserve aux pires scélérats; et, pour ameuter contre lui l'opinion publique, pour forcer la main au gouvernement trop libéral qui hésite à sévir, l'*Eudæmonia* fait sans cesse appel à un sentiment auquel les gouvernements ne résistent pas, la peur.

La campagne se poursuit avec la même violence dans les numéros suivants de l'*Eudæmonia*. Toujours le même refrain :

« C'est à la cabale des philosophes et des écrivains qu'on est principalement redevable de l'existence de cette malheureuse Révolution[2]; c'est elle qui a travaillé à un bouleversement complet de l'ordre des choses, sapant tous les principes de la Religion et de la Morale, enseignant le mépris à l'égard du gouvernement et des autorités, brouillant tous les concepts, si bien que le sens de la vérité et de l'erreur, du juste et de l'injuste, de la vertu et du vice devint chancelant ou fut entièrement perdu[3]. Et Camille Desmoulins a pu dire : « Il a suffi d'une poignée d'écrivains courageux pour amener la journée du 10 août et la République[4]. »

« Or cette cabale existe aussi en Allemagne. La secte des Illuminés,

1. *Eudæmonia*, 1796, III. Bd., I. St., IV,, *Beweis...*, p. 64-71.
2. *Ibid.*, 1796. III. Bd., III. St., I., *Fortsetzung des im vorigen Stück abgebrochenen Commentars zu Asmus Rath an Andres : Kannst'auch Meer-Rettig reiben*, p. 189.
3. *Ibid.*, p. 190. — 4. *Ibid.*, p. 193.

dont le Jacobinisme est le produit, responsable de l'explosion de la Révolution française, d'après le témoignage unanime de tant d'écrivains allemands et français, cette secte non seulement est née en Allemagne, mais à l'heure présente elle continue encore d'exister maintenant, quoique sous une autre raison sociale; elle a inondé de ses initiés et de ses affiliés, depuis les hautes classes jusqu'aux classes les plus inférieures. N'est-il pas à penser qu'elle essaiera de provoquer aussi en Allemagne ce qui lui a si bien réussi en France? car son but essentiel est de dominer le monde en renversant les autels et les trônes[1]... »

Et, en effet, un rapide coup d'œil jeté sur l'Allemagne montre à l'*Eudæmonia*, comme inévitable, le renversement de la Constitution actuelle de l'État et de l'Église, et elle voit déjà proche la flamme de la Révolution.

Si le flegme allemand doit, lui semble-t-il, en retarder l'explosion, toutes les matières nécessaires à la conflagration se trouvent accumulées. « Qui connaît notre littérature, la marche qu'elle a suivie, surtout depuis les dix ou quinze dernières années, qui parcourt ses productions sera forcé de l'avouer : les excès de la littérature et de la liberté de la presse vont chez nous infiniment plus loin que jamais ils ne l'ont fait en France, même quand déjà le philosophisme y avait acquis la suprématie. Et je ne veux pas parler de nos Universités et de nos écoles, des principes qu'on y répand à foison pour déchristianiser la génération à venir, pour la rendre révolutionnaire. Ce qui, à ce point de vue, se passe en Allemagne, était, avant la Révolution, chose inouïe, voire impossible en France[2].

« Apercevoir le danger et ne pas prendre à l'instant les mesures appropriées et opportunes est une triste preuve que la sentence de perdition est déjà suspendue sur notre tête, car d'ordinaire l'aveuglement la précède immédiatement. Tant que ces mesures ne seront pas prises, tant qu'on n'aura pas tari ces sources de tous les maux, d'honnêtes gens, dans des écrits particuliers, et les auteurs de l'*Eudæmonia* auront le devoir de faire leurs efforts pour réveiller et pour maintenir en éveil le sens religieux, l'amour et l'obéissance à l'égard des gouvernements, le patriotisme, l'esprit allemand, la moralité et tout ce qui peut vraiment favoriser parmi nous le bonheur du peuple[3]. »

1. *Eudæmonia* 1796, III. Bd., III. St., I, *Fortsetzung des im vorigen Stück abgebrochenen Commentars zu Asmus Rath an Andres : Kannst'auch Meer-Rettig reiben!* p. 201.
2. *Ibid.*, p. 199. — 3. *Ibid.*, p. 202.

Afin de ne pas faillir à cette tâche qu'elle considérait comme sa mission propre, l'*Eudæmonia* continuait à « arracher leur masque aux perturbateurs de la religion et de l'État[1] ». Ses violences lui valurent d'être mise en interdit par le *Journal littéraire universel* d'Iéna qui, par une déclaration retentissante, fit savoir que l'*Eudæmonia* était un mauvais livre, un livre détestable, qu'il ne fallait ni lire, ni faire circuler, et que, pour sa part, il se refusait à annoncer fût-ce contre finances dans sa feuille de publicité[2].

Mais cette mise à l'index elle-même, cet interdit insolite et encore inédit dans les annales du monde de la littérature, l'*Eudæmonia*, qui connaissait les accointances du *Journal littéraire universel*, y découvre le meilleur témoignage en sa faveur; cet ostracisme ne proclamait-il pas, mieux que tous les articles, la puissance des philosophes et de leurs alliances, n'établissait-il pas que leur but, le gouvernement du monde, était déjà presque atteint, et le premier acte de leur règne ne consistait-il point effectivement à faire connaître aux incroyants, par de tels édits, leurs droits souverains[3]?

Et, comme s'il voulait confirmer l'existence de ce règne, n'était-ce pas précisément l'heure que choisissait, pour fonder un nouveau journal — organe d'une société de savants allemands —, l'un des plus célèbres chefs de la bande (un de ces « individus des plus estimables »[4] auquels l'*Eudæmonia* s'était attaqué et qu'avait justement voulu défendre le *Journal littéraire universel*), le fameux professeur et docteur en philosophie Johann Gottlieb Fichte, lequel, deux années plus tôt, avait cherché à introduire à Iéna, au lieu du culte divin du Christ, le culte de la Raison[5]?

Or, pour ne laisser place à aucun doute, le programme de ce journal affirmait, comme son but propre : l'établissement d'un règne universel de la Raison. De quelle Raison il s'agissait, le programme ne le disait pas. Si c'était exclusivement celle de Fichte, le public allemand pouvait craindre à s'en rapporter au jugement de Nicolaï, qu'elle ne promît rien de bien avantageux, Fichte étant une de ces têtes à l'envers (Querköpfe) qu'il avait tant de fois raillées et dont la raison méritait précisément le nom de déraison[6].

1. *Eudæmonia*, 1797, IV. Bd., I. St., I, *Vorerinnerung : über die Schicksale dieses Journals*, p. 1. — 2. *Ibid.*, p. 2. — 3. *Ibid.*, p. 3. — 4. *Ibid.*, p. 4.

5. *Ibid.*, 1797. IV. Bd., IV. St., V, *Ueber ein neues Philosophen-Produkt*, p. 359.

6. *Ibid.*, p. 359-360. Il n'est nullement question de cela dans le programme en question. Le programme explique seulement la nécessité de poursuivre, sur la voie royale tracée par Kant, l'œuvre de la *Critique*; il proclame la Révolution opérée dans la philosophie par Kant, la découverte du point de vue dont il faut partir, le seul dont on puisse partir, pour résoudre finalement le problème de la philosophie

Et par là l'*Eudæmonia* pouvait aisément se consoler du rang auquel Fichte, dans sa polémique contre Bohn, l'avait jadis reléguée [1].

Tant que Fichte n'aurait pas fait la preuve que Nicolaï avait eu tort de lui attribuer la première place parmi les têtes à l'envers de la philosophie, il n'était pas qualifié, comme philosophe et comme savant, pour décider du rang qu'il convenait d'attribuer à l'*Eudæmonia*; mais, comme tête à l'envers, il pouvait en juger à sa fantaisie. Les gens de cette espèce voient généralement les choses tout autrement que d'autres et, au lieu de se fâcher contre eux, il faut bien plutôt prendre leur état en pitié.

Quant à l'accusation également portée par Fichte contre l'*Eudæmonia*, touchant l'anonymat de son éditeur et de ses auteurs, dû, suivant lui, à ce qu'il n'y avait personne d'assez fou ou d'assez scélérat pour en accepter nommément la paternité, elle était facile à repousser. L'*Eudæmonia* répliquait qu'elle n'avait pas d'éditeur spécial; ses propres rédacteurs étaient ses éditeurs. Il n'y avait donc pas de librairie que pût atteindre l'anathème du grand prêtre de la Raison à Iéna. Être taxé de folie ou de scélératesse quand on mettait son patriotisme à défendre la cause de la Religion et de la paix civile, l'accusation était légère à porter, et tous ceux qui avaient à cœur la religion de la patrie seraient sans doute d'un tout autre avis. Quelle pouvait être la raison de ces attaques sinon le fait que le philosophe d'Iéna trouvait gênant un journal travaillant loyalement pour la cause de la religion, qu'il voudrait bien voir exterminée demain, et pour les droits des princes, qu'il voudrait bien pouvoir renverser demain de leurs trônes [2]?

comme science, et sur cette découverte partisans et adversaires du kantisme sont d'accord. Mais en même temps il reconnaît l'insuffisance de la *Critique*; les fausses interprétations : la renaissance du dogmatisme et du scepticisme le prouvent assez. Le *Journal philosophique* est fondé justement pour essayer de remédier à cette insuffisance, pour essayer d'édifier, sur une base inébranlable, sur un principe universel et nécessaire, le système du savoir humain, la Science des Sciences ou du moins l'idée de ce système comme but à atteindre.

Mais l'établissement de ce fondement certain et de l'enchaînement systématique des différentes parties de la Science n'est pas le seul but que le *Journal* poursuit. Le savoir lui apparaît comme une condition de l'action; la philosophie, en fournissant à l'esprit humain un principe évident et des concepts clairs, a pour mission d'enseigner à l'homme la direction précise et immuable de sa fin suprême, que le sentiment est impuissant à lui montrer. Fonder la Science des Sciences et, à l'aide de la Science, diriger la conduite, tel est le but poursuivi par le *Journals philosophique*, et, suivant lui, la seule manière de rendre la philosophie populaire. Tout autre essai de rendre la philosophie populaire, tout autre essai d'adapter ses concepts au sens commun n'est qu'une trahison et une trahison vouée à un échec certain (*Philosophisches Journal*; *Vorbericht über Zweck und Einrichtung dieses Journals*). On ne voit point en tout cela qu'il soit question de l'établissement d'un règne universel de la Raison, au sens où l'entend l'*Eudæmonia*.

1. Voir ch. VIII, p. 334 et *Intelligenzblatt der A. L. Z.*, 1796, n° 50, p. 411.
2. *Eudæmonia*, IV. Bd., IV. St., V, *Ueber ein neues Philosophen-Produkt*, p. 362-363.

Et c'est ce Fichte-là, que le grand-duc de Saxe tenait, aux yeux mêmes de tous les aristocrates, en si haute estime, et auquel il permettait d'exprimer ses convictions avec une franchise qui faisait vraiment honneur au gouvernement ducal. Spectacle singulièrement déconcertant quand on voyait le même gouvernement user de toute la rigueur des ordonnances et des décrets de police à l'égard d'un pauvre petit cabinet de lecture pour le forcer à un contrôle draconien des livres qu'on lui adressait[1].

L'insinuation était perfide et l'avertissement au gouvernement de la Saxe suffisamment explicite. Pour la seconde fois l'*Eudæmonia* en appelait au public de la faiblesse et des complaisances des autorités à l'égard du révolutionnaire impénitent qu'était Fichte; son échec au sujet des conférences du dimanche ne l'avait pas découragée et la campagne que nous venons de résumer brièvement eut cette fois plus de succès.

A force de répéter que Fichte était un émissaire des Illuminés et des Jacobins, qu'il voulait avec eux extirper de l'univers la religion, renverser toutes les Constitutions existantes et, après avoir, suivant le mot de Diderot, « étranglé le dernier Roi avec les boyaux du dernier prêtre », gouverner le monde et enseigner le peuple selon l'esprit de la Révolution[2]; à force aussi de répéter que le gouvernement de la Saxe se montrait coupable d'apathie, voire de complicité à l'egard des menées révolutionnaires en Allemagne et de celui que l'*Eudæmonia* désignait comme leur principal instigateur, les inspirateurs du journal parvinrent à leurs fins, ils forcèrent la main au duc de Saxe et le contraignirent sinon par conviction, au moins par faiblesse, à sévir contre Fichte.

L'intervalle qui sépare la publication des articles incriminés de l'ouverture des poursuites suffit à montrer que la décision du gouvernement fut loin d'être spontanée. Les articles de Fichte et de Forberg parurent dans le numéro de janvier 1798 du *Journal philosophique*, sans soulever la moindre émotion; le premier rescrit du prince-électeur prononçant la confiscation est du 19 novembre. Il suit de près la publication de la fameuse *Lettre d'un père à son fils* qui a visiblement la même origine que l'*Eudæmonia*; il est provoqué par une démarche de l'autorité ecclésiastique, du Consistoire, sous l'inspiration du pasteur en chef de la cour Reinhard[3],

1. *Eudæmonia*, 1798, VI. Bd., I. St., I. *So arg und so weit kann es unmöglich schon seyn! Auszug aus dem Obscuranten-Almanach, die Regenten betreffend*, p. 14 et 15.
2. *Ibid.*, 1798, VI. Bd., III. St., III, p. 250-251.
3. Dans son *Appel au public contre l'accusation d'athéisme*, Fichte parle, en effet,

lequel prend précisément texte de cette lettre pour exiger les poursuites, puisque la désignation des passages incriminés, annexée au rescrit, ne fait que reproduire les points visés dans la *Lettre*.

S'il en fallait davantage pour se convaincre que l'*accusation* fut imposée au gouvernement par les défenseurs du « trône et de l'autel[1] », il suffirait d'ailleurs de lire les deux documents qui, dans ce procès, représentent la défense de Fichte l'*Appel au public* et la *Réponse juridique*.

de M. le Pasteur en chef de la cour Reinhard qui, dans le Consistoire de la Saxe électorale, avait siégé parmi les juges chargés d'examiner son athéisme et ses atteintes à la religion (*Appellation*, Fichte, *S. W.*, V, 4, II, p. 232). Et sans doute il fut l'âme de ces délibérations qui aboutirent à l'accusation d'athéisme et au prononcé de la confiscation, car les autres membres du Consistoire, pour la plupart hommes d'affaires, n'avaient ni le temps ni la mission d'approfondir ces questions et devaient s'en tenir au rapport des théologiens (*Ibid.*, p, 233). Voir aussi Noack, *Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, II. Buch, 9, p. 367; Steffens, *Was ich erlebte*, III. Bd., p. 152.

1. Caroline Schlegel dit que l'accusation provenait des conseillers, les uns catholiques, les autres Frères Moraves, qui l'imposèrent à la bigoterie du prince. Waitz, *Caroline, Briefe*, I. Bd., Leipzig, Hirzel, 1871, 169. An Luise Gotter. Iena, den 24. April, 99, p. 253.

CHAPITRE XIII

LA DÉFENSE DE FICHTE

A. *L'APPEL AU PUBLIC CONTRE L'ACCUSATION D'ATHÉISME.*

Le 19 janvier 1799, deux mois après la publication du premier édit de confiscation, une vingtaine de jours après la publication du rescrit déférant au Sénat académique les professeurs Fichte et Niethammer, éditeurs du *Journal philosophique*, paraissait l'*Appel* de Fichte *au public* avec cette mention : « écrit qu'on est prié de lire avant qu'il ne soit confisqué. » Et le 29 janvier Fichte l'envoyait au duc de Weimar avec la lettre suivante : « En tant que sujet de votre Altesse ducale il serait absurde, dans ma situation, de craindre la substitution de la force au droit comme il serait indigne de désirer une grâce au lieu du droit. Je comparaîtrai devant mes princes dans les formes de la justice ordinaire et sans aucun doute ce qui résultera de cette comparution c'est le droit. » Fichte ajoutait, s'adressant non plus au prince mais à l'homme, qu'il tenait beaucoup à son jugement, et qu'il espérait le faire revenir à des sentiments meilleurs s'il daignait jeter un coup d'œil sur l'*Appel* et en lire la conclusion [1].

L'*Appel* commence par reproduire le décret d'interdiction des deux articles incriminés, paru dans le numéro 51 du *Journal national* (1798) [2]. Fichte disait :

« Le premier article est de moi ; j'ai cherché le fondement de notre croyance en Dieu ; j'ai établi des propositions qu'un certain parti idolâtre et athée traite chez nous d'athées. Cette accusation d'athéisme me vise donc.

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII, 16. Fichte an den Herzog von Weimar, Iena d. 19. Jan. 1799, p. 528.

2. Fichte, *S. W.*, V. Bd., 4. *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, 1799, p. 193.

« Le gouvernement du prince-électeur de Saxe peut bien interdire à jamais les ouvrages que j'ai composés moi-même ou que je me suis simplement borné à éditer; il a interdit ainsi déjà bien des livres, il en interdira encore bien d'autres, et ce n'est pas une honte d'être englobé dans cette série. Je ne compose et je n'édite que pour ceux qui veulent bien lire mes ouvrages; je n'ai le désir de forcer personne; et si quelques-uns ou si, en leur nom à tous, le gouvernement assure qu'on ne doit pas lire mes œuvres, cela m'est tout à fait indifférent. Ainsi ce n'est pas du tout de l'interdiction qu'il s'agit, mais de ce qui la fonde. Ceux qui m'accusent me font passer pour un athée. Cela me touche; il faut que je me défende. Supporter tranquillement l'accusation d'impiété est une des pires impiétés... Je ne pourrais donc me taire maintenant que cette accusation est, au su de tous, venue à mes oreilles sans étaler, à l'égard de mon siècle, un mépris que je n'ai pas pour lui et que ma conscience m'interdirait d'avoir. Je ne pourrais me taire sans renoncer à toute mon influence. Je suis professeur à l'Université nationale de plusieurs duchés dont l'Académie est fréquentée aussi par un grand nombre d'étrangers; je suis un écrivain philosophique qui croit pouvoir apporter au public quelques idées neuves. Il faudrait qu'en Allemagne tout respect fût entièrement perdu pour ce qui est sacré, il faudrait que notre pays fût vraiment ce dont ils m'accusent, si les princes chrétiens qui savent inscrits à cette Académie les jeunes gens, espoir de leurs États, si les pères et les mères qui y ont envoyé leurs fils, si tous ceux qui ont commencé à étudier ma philosophie sans la connaître à fond, ne frémissaient pas jusque dans leurs entrailles, si, à dater de ce jour, on ne fuyait pas ma personne et mes ouvrages comme des pestiférés. Quiconque me dit : tu es un athée et trouve créance, me paralyse, m'anéantit sans retour... Supporter avec résignation qu'on me paralyse, mon devoir me l'interdit. »

Fichte ajoutait qu'il ne pouvait se taire devant une pareille accusation sans s'exposer à des conséquences politiques. Elle n'était pas l'effet du hasard, mais l'aboutissement d'un « plan mûrement conçu, lentement et prudemment exécuté », et Fichte estimait que « l'homme juste, s'il ne prend pas garde aux intrigues secrètes et aux rumeurs de la ville, est cependant tenu, quand elles ont été l'occasion d'un événement public, de les livrer à la publicité ».

Fichte dénonçait donc le parti, qui « depuis trois ans et davantage encore, considérait comme une mission divine de le persécuter » :

« Des théologiens, connus pour être éclairés, pour être bien

pensants ont déclaré qu'ils ne sauraient que dire dorénavant des autorités suprêmes si, *cette fois*, je n'étais pas destitué; d'autres, pour le cas où cet espoir serait encore déçu, ont menacé du procureur et de la Diète d'empire (Reichsfiscal und Reichstag). Le premier pas qu'ils avaient à faire sur la route, ils l'ont fait avec succès; ils ont su obtenir une interdiction officielle de ce *Journal*, un blâme officiel de cet article, comme athée. Je n'ai pas à espérer que ces héros se contentent de cette première victoire...

« Il ne faudrait pas les connaître pour ignorer que, à moins d'être désarmés à temps, ils obtiendront toutes les mesures qu'ils annoncent comme ils ont obtenu la première, et qu'ils n'auront de cesse qu'une fois leur but atteint. Armés de cette interdiction, ils ont épuisé ce qu'elle permettait à leur rage contre moi; ils ont été jusqu'au bout des avanies qu'ils pouvaient me faire actuellement; ils ont même été plus loin encore; ils ont étendu l'interdiction, qui portait seulement sur le premier fascicule du *Journal*, officiellement au second, et, par de secrètes intrigues, au *Journal* tout entier[1] :

« Vanini, prenant un brin de paille sur le bûcher où il allait être brûlé à l'instant même comme athée, disait : « Si j'avais été assez « malheureux pour douter de l'existence de Dieu, ce brin de paille « m'en aurait convaincu ». Malheureux Vanini qui n'a pas pu parler tout haut avant d'arriver au lieu du supplice! Moi je veux parler avant que mon bûcher ne soit édifié; je veux, aussi longtemps que je peux espérer me faire encore entendre, parler aussi haut, aussi chaleureusement, aussi fortement que je le pourrai. C'est mon

1. Cela ressort de la lettre suivante adressée, dès le 15 déc. 1798, à l'éditeur du *Journal philosophique* par le directeur du plus grand cabinet de lecture de Leipzig : « C'est aujourd'hui seulement que j'ai été de nouveau averti pour la Bibliothèque de ce qui concerne le *Journal* de Fichte, et, en même temps que moi, l'ont été tous ceux qui tiennent des Bibliothèques publiques. Il est interdit dorénavant de recevoir et de vendre ce *Journal dans sa totalité* sous peine d'amende et de prison. En de telles conjonctures il faut que je vous prie de ne plus m'envoyer la suite. » Cette lettre fut communiquée par Fichte le 16 mai 1799 au *Journal littéraire universel* pour rectifier une insertion du libraire Sommer de Leipzig, lequel prétendait que la confiscation ne s'étendait pas à tout le *Journal*, pas même à tout le premier fascicule, mais seulement au premier et au second articles de ce fascicule.

Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung, n° 39; Sonnabends, den 30. März 1799, Literarische Anzeigen, III, *Berichtigung einer Berichtigung*, p. 319-320.

Un document publié par M. E. Sulze, dans un article déjà cité des *Kantstudien*, donne, sur l'interdiction en question, des détails significatifs. C'est, dans la pièce n° 2423, un rapport où il est dit que les maîtres des Universités de Leipzig et de Wittenberg doivent être invités à s'abstenir de pareilles théories — ce qu'ils feraient d'ailleurs d'eux-mêmes — et à exprimer leur horreur pour elles; que le *Journal philosophique* ne doit pas être toléré dans les Bibliothèques, ne doit pas circuler dans les cabinets de lecture; que, dans les grandes villes, les fonctionnaires et les conseillers municipaux doivent en surveiller et en empêcher la propagation; que les Postes doivent en refuser l'expédition. E. Sulze. *Neue Mitteilungen über Fichte's Atheismusprozess*. *Kantstudien* 1906, XI. Bd., p. 234-235.

devoir qui m'ordonne de le faire. J'attendrai tranquillement les conséquences qui en pourront résulter. Cette tranquillité, ma foi me la donne.

« Ce qu'il adviendra de ma personne m'est tout à fait indifférent. Je le sais, je le sens de toute la force de mon cœur, ma cause est la bonne, mais ma personne ne compte pour rien. Si je succombe dans la lutte, c'est que je suis venu trop tôt, et c'est la volonté de Dieu que je succombe. Il a plus d'un serviteur; et, quand son heure viendra, il fera sans aucun doute triompher cette cause qui est la sienne. Quand le fera-t-il? Sera-ce par moi ou par un autre? je n'en sais rien; je n'en dois rien savoir; mais il faut, je le sais, que je défende ma personne aussi longtemps que je le pourrai, car, *pour moi*, le triomphe de la bonne cause est sûrement lié à la liberté de ma personne. Fussé-je même certain d'être destiné à enrichir d'une unité la troupe de ces innombrables victimes qui sont déjà tombées pour la vérité, je serais pourtant obligé de dépenser jusqu'à mes dernières forces pour contribuer à fournir au public des principes qui, du moins, pourront donner plus de sécurité et assurer leur salut à ceux qui, après moi, défendront la même cause. Sous les cendres des martyrs de la vérité a déjà germé pour elle une liberté et une sécurité plus hautes. »

Fichte rappelait alors les enseignements toujours répétés de l'histoire : chaque époque persécutant les novateurs qui deviendront pour le siècle qui suivra des martyrs et des saints; et, plus que jamais, il apercevait la nécessité pressante de défendre la liberté de croyance, à l'heure même où la liberté d'examen était considérée comme un danger pour la sûreté des États, où la pensée personnelle passait pour la source de tous les troubles civils, et où l'on croyait, en lui fixant des limites infranchissables, en la réduisant à répéter, sans y changer un mot, les vérités révélées dans les professions de foi, extirper le mal à sa racine. Alors les trônes seraient fermes, et les autels debout; alors, pensait-on, pas un denier ne serait perdu pour les caisses de l'État.

Et Fichte concluait ainsi son exorde : « Ils se préparent aujourd'hui plus sérieusement que jamais à appliquer ce principe. Pour commencer, afin de secouer l'indifférence du temps, il fallait choisir un grand mot, capable de remplir les oreilles, le mot d'athéisme, et donner au public le rare spectacle de quelques négateurs de Dieu [1].

« Comme si nous avions entendu leur appel, moi et mon article,

1. Fichte, *S. W.*, V. Bd., 4. *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, p. 194-198.

nous sommes arrivés à point et nous sommes tombés sous la main[1].

« Dans cet article qui était un article de circonstance, je n'ai fait qu'indiquer mes principes sur la religion. Je dois les expliquer davantage, en approfondir les fondements, en poursuivre d'une manière plus précise l'application. Pourront-ils se taire en présence de cette nouvelle tentative, sans reconnaître tout haut leurs précédents mensonges; ne seront-ils pas forcés, pour paraître conséquents après les mesures prises actuellement à mon égard, qu'ils traitent de bénignes, d'arriver à des moyens de coercition plus durs suivant, les uns après les autres, tous les degrés que déjà ils annoncent avec tant de précision. Il me faudrait donc garder le silence sur ces objets et m'abstenir de toute publication à cet égard, pour obtenir de leur part la paix. Mais est-ce seulement sur ces objets? On se tromperait fort si l'on croyait qu'ils n'ont affaire qu'à mon prétendu athéisme; ils ont affaire à toute ma philosophie, à toute la philosophie nouvelle, et en cela ils ont bien raison; ils montrent qu'ils connaissent leur véritable ennemi; ce prétendu athéisme n'est qu'un prétexte. Quoi que je puisse produire maintenant, la position qu'ils ont prise les force à me persécuter. — Si je voulais avoir d'eux la paix il me faudrait donc ne plus rien laisser imprimer. — Mais la publication est-elle la seule voie par laquelle je communique ma conviction? Est-ce que je ne suis pas aussi un professeur à l'Académie? Oh! ils ne l'ont pas oublié, et les oreilles me tintent encore de leur litanie que j'ai si souvent entendue : « il est lamentable de voir combien de jeunes gens ce suborneur entraîne avec lui dans le gouffre de la perdition ».

« Sachant que je suis un professeur académique, ils ne peuvent se tenir en repos — aussi sûr qu'on doit les croire poussés à me persécuter par leur zèle pour la gloire de Dieu et pour le salut du prochain — jusqu'à ce que ma voix soit étouffée aussi bien dans ma chaire que dans mes écrits publics. Cependant on vit encore dans la société; par les conversations on peut toujours suborner non plus sans doute une foule d'âmes, mais pourtant des âmes encore, et leur mission de surveillants s'étend à la conservation de tous. Il faut donc nécessairement, s'ils sont conséquents, qu'ils m'expulsent de la société humaine; c'est alors seulement que, d'après leurs principes, ils pourront raisonnablement être en repos.

1. « L'accusation d'athéisme, c'est le nouveau cri de guerre des nouveaux croisés (le Dieu le veut des anciens), des moines et des papistes, des visionnaires d'Orient qu'on aurait pu croire morts », écrivait l'auteur des *Lettres intimes impartiales sur le séjour de Fichte à Iéna*, *Vertraute Briefe*, p. 122.

« Ainsi, quand bien même le plus inattendu concours de circonstances, quand même une clémence, plus inattendue encore, de la part de mes adversaires, rendrait possible pour eux l'oubli du passé, leur honneur pourtant, leur dignité, toute la considération publique dont ils jouissent sont irréparablement liés à ce qu'il ne me soit pardonné qu'à la condition que je disparaisse totalement de la scène littéraire et de la société [1]. »

Pour se défendre comme il était décidé à le faire, Fichte rappelant ses souvenirs du collège de Pforta, se plaçait sous l'égide de Lessing, qui confondit ses adversaires quand Goeze, l'attaquant sans pitié, menaçait, lui aussi, du procureur [2].

Discutant l'accusation portée contre lui, Fichte écrivait : « Que l'homme qui affirme la dignité de sa raison, fonde le supra-sensible, le divin, sur la croyance en un ordre moral du monde; qu'il considère chacun de ses devoirs comme partie intégrante de cet ordre, chaque conséquence du devoir comme bonne et bienheureuse pour lui, et s'y soumette avec joie, voilà ce qui est absolument nécessaire et ce qui constitue le fond essentiel de la religion [3] », et il ajoutait que Dieu, comme substance spirituelle, était, au fond, tout simplement le nom donné par notre entendement fini, dans son besoin nécessaire de détermination, à l'ordre de l'existence intelligible, à l'ordre infini de la liberté. Mais, pas plus qu'il n'est légitime d'affirmer la réalité d'une existence matérielle, indépendante des déterminations de la sensibilité, que notre entendement, sous le nom de substance, synthétise dans un concept, pas plus il n'est légitime d'affirmer la réalité substantielle d'un Dieu distinct de l'ordre moral même. Renverser le rapport, vouloir faire dépendre le sentiment du concept, dans un cas « c'est faiblesse de tête, dans l'autre, faiblesse du cœur [4] ».

Fichte ajoutait :

« Celui qui ne voudrait pas croire qu'il a froid ou chaud avant qu'on puisse lui mettre en mains à analyser un morceau de la pure substance du froid ou du chaud, ferait certes rire de lui tout être raisonnable, mais celui qui demande un concept de Dieu formé, fût-ce pour la moindre part, sans rapport avec notre nature morale, qui, dans le moindre de ses éléments, serait indépendant d'elle, celui-là n'a jamais connu Dieu et il est étranger à la vie divine [5].

« Moralité et religion sont absolument une seule et même chose; toutes deux appréhendent le supra-sensible la première par l'action,

1. *Appellation*, p. 200-201. — 2. *Ibid.*, p. 202. — 3. *Ibid.*, p. 208. — 4. *Ibid.*, p. 208. — 5. *Ibid.*, p. 208-209.

la seconde par la croyance... La religion sans moralité est une superstition qui trompe le malheureux d'une fausse espérance et le rend incapable de toute amélioration. La prétendue moralité sans religion peut bien avoir, du dehors, une conduite extérieure respectable, puisqu'on fait ce qui est bien et qu'on évite ce qui est mal par peur des conséquences dans le monde sensible, mais jamais elle n'a l'amour du bien et n'accomplit le bien pour lui-même[1]... Ceux qui disent : même si quelqu'un doutait de Dieu et de l'immortalité il pourrait encore de toute nécessité faire son devoir, ceux-là accolent ensemble des choses qui ne peuvent absolument pas être unies. Il suffit de réaliser en soi l'état d'âme moral pour connaître Dieu; alors on peut bien paraître encore aux autres dans le monde des sens, on se trouve déjà soi-même, par delà ce monde, dans la vie éternelle. Mais ce n'est pas la croyance en Dieu et en l'immortalité qui est le fondement de l'état d'âme moral, c'est au contraire l'état d'âme moral qui est le fondement de la croyance en Dieu et en l'immortalité[2]. »

Ainsi loin d'avoir, comme on l'en accuse, émis des doutes sur l'existence du supra-sensible, Fichte déclare que l'existence du supra-sensible est la seule chose certaine et que tout le reste n'est certain qu'à cause de cette existence[3] : « Le monde supra-sensible est notre pays d'origine, notre seul point d'appui solide. Le monde sensible n'est que le reflet de l'autre, il est la matière, rendue palpable, de nos devoirs. Tu ne crois pas en Dieu parce que tu crois au monde; mais c'est bien plutôt parce que tu es destiné à croire en Dieu que tu aperçois un monde[4]. »

C'est cette doctrine, inspirée, croyait Fichte, du plus pur esprit de l'Évangile, particulièrement du dogme de la rédemption et de la vie éternelle, qu'on taxait d'athéisme, dont on interdisait la propagation, sous peine de prison, pour laquelle on menaçait son auteur de destitution, de bannissement[5]. Et pourquoi? Parce qu'elle renversait la notion vulgaire et toute superficielle d'un Dieu extérieur à la conscience, d'un Dieu conçu à l'image des choses matérielles, comme une substance distincte, d'un Dieu créateur et maître absolu du monde. Mais ce Dieu-chose, ce Dieu despote n'était pas le vrai Dieu, et les adversaires de Fichte étaient les vrais athées[6]. Leur dogmatisme les conduisaient à l'eudémonisme. « Leur but au fond, s'écriait Fichte, c'est toujours la jouissance, qu'elle soit le désir

1. *Appellation*, p. 209. — 2. *Ibid.*, p. 210. — 3. *Ibid.*, p. 211. — 4. *Ibid.*, p. 211 et 212. — 5. *Ibid.*, p. 201-213. — 6, *Ibid.*, p. 214-217.

grossier ou qu'elle soit plus ou moins subtilisée par eux; c'est toujours la jouissance en cette vie et, s'ils se représentent une existence continuée après la mort, la jouissance dans l'autre. La jouissance, ils ne connaissent que cela. Ils ne peuvent pas se dissimuler que le succès de leur poursuite de cette jouissance dépend de quelque chose d'inconnu qu'ils appellent le hasard. Ce hasard, ils le personnifient et ils en font leur Dieu. Leur Dieu, c'est le dispensateur de tout le bonheur et de tout le malheur chez les créatures; voilà son caractère essentiel [1]. » « Mais par là ils attestent leur aveuglement radical pour tout ce qui est spirituel, leur total éloignement pour la vie qui vient de Dieu. Quiconque prétend au bonheur, à la jouissance, est, en effet, un homme purement attaché aux sens, un homme tout de chair, qui n'a pas de religion et ne peut en avoir, car le premier sentiment religieux vrai tue pour jamais en nous le désir. Quiconque attend le bonheur est un fou qui s'ignore et ignore totalement sa condition. Il n'y a pas de bonheur, il n'y a pas de bonheur possible; l'attente du bonheur, un Dieu fait pour le bonheur sont des divagations. Un Dieu qui doit être le serviteur des désirs est un être méprisable; il remplit une fonction qui répugnerait à tout homme digne de ce nom (erträglicher). Un pareil Dieu est un méchant être : il encourage et il éternise la perdition des hommes et la dégradation de la Raison. Un pareil Dieu, c'est, à proprement parler et tout justement, ce « prince de la terre », jugé et condamné depuis longtemps par la bouche de la Vérité dont ils faussent les paroles [2]. »

« Son office est l'office de ce prince. Ses adorateurs sont, eux, les véritables athées; ils n'ont absolument pas de Dieu, ils se sont forgé une idole impie [3]. Accomplir certaines cérémonies, réciter certaines formules, croire à des propositions incompréhensibles, ce sont leurs moyens de se mettre bien en cour avec lui et de recevoir ses bénédictions [4]. Dans ce système ils adressent sans cesse à Dieu des louanges, ils lui font une gloire dont un honnête homme ne voudrait pas, ils ne peuvent jamais se lasser de parler de sa bonté sans faire une seule fois mention de sa justice [5]. Et, ce qu'il y a de plus impie, ils ne croient même pas aux paroles qu'ils prononcent, ils s'imaginent seulement que Dieu aime à les entendre [6]... Ce système qui consiste à attendre d'un être tout-puissant le bonheur, c'est le système de l'idolâtrie, c'est le culte des faux dieux. Il est aussi vieux que la corruption humaine, et le progrès

1. *Appellation,* p. 218. — 9. *Ibid.*, p. 219. — 2. *Ibid.*, p. 219. — 3. *Ibid.*, p. 221. — 4. *Ibid.*,p. 221. — 6. *Ibid.*, p. 221.

des temps n'a fait que changer sa forme extérieure. Que cet être tout-puissant soit un os, une plume d'oiseau, ou qu'il soit le créateur omnipotent, partout présent, omniscient, du ciel et de la terre, si, de lui, on attend le bonheur, c'est un faux Dieu[1]. » « Voilà, déclare Fichte, entre eux et moi le véritable nœud du débat. Ce qu'ils appellent Dieu, moi, je l'appelle une idole. Mon Dieu, ils ne le connaissent pas et ils ne peuvent s'élever jusqu'à son concept... ils n'ont pas de Dieu; leur Dieu, je le nie et je le dénonce comme une élucubration de leur imagination corrompue; par là, loin d'être un négateur de Dieu, je suis un défenseur de la religion[2].

« Il est singulier d'accuser ma philosophie de nier Dieu, alors qu'elle nie bien plutôt l'existence du monde, dans le sens où l'affirme le dogmatisme. Quel Dieu serait celui qui disparaîtrait avec le monde! Ma philosophie nie l'existence d'un Dieu sensible, d'un serviteur des désirs; mais le Dieu supra-sensible est pour elle Tout en Tout, il est celui qui seul *est*; et, nous autres, tant que nous sommes, esprits raisonnables, nous ne vivons et ne nous mouvons qu'en lui[3]... Le Christianisme n'est pas un système philosophique, il n'a pas le caractère de la spéculation, mais celui d'une direction morale, il ne peut donc ni tenir le langage de la philosophie ni présenter les articulations d'un édifice philosophique. Mais si les neuf dixièmes ne doivent pas disparaître comme ne présentant aucun sens, et si, pour l'explication du dixième restant, l'interprétation que nous en avons donnée plus haut doit être la seule exacte, alors le Christianisme poursuit le même but que ma philosophie[4]. »

Ayant répondu de la sorte à ceux qui l'avaient accusé d'athéisme, Fichte adressait un appel à « ces hommes d'État qui ne se soucient pas de la religion, mais qui ont à cœur les études approfondies, le progrès des sciences », et il leur montrait que sa philosophie — une philosophie de l'effort, de la lutte contre la jouissance, une philosophie du progrès — était seule compatible avec leurs desseins, alors que la philosophie de ses adversaires — la philosophie du dogmatisme et de la jouissance — était la négation même de la science et du progrès[5]. Il adressait encore son appel « à ceux des hommes d'État

1. *Appellation*, p. 219-220. — 2. *Ibid.*, p. 220. — 3. *Ibid.*, p. 223-224.
4. *Ibid.*, p. 224. Frédéric Schlegel écrivait dans le même sens : « Ainsi Fichte aurait attaqué la religion? Si l'intérêt pour le supra-sensible est l'essence de la religion, alors sa théorie tout entière c'est la religion sous forme de philosophie. J. Minor, *Fr. Schlegel, 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*. II. Bd., *Fragmente* 105, p. 300, *Athenäum*. III. Bd., I. St., p. 22.
5. *Appellation*, p. 224-225.

qui ne se soucient ni de la religion ni des sciences, mais seulement de la conservation de la paix et de l'ordre publics[1] » et, il leur montrait que sa philosophie, en inculquant aux hommes la véritable moralité, enseignait le respect de la loi et de la justice, qu'elle était la meilleure garantie de la stabilité de l'État, alors que la philosophie de ses adversaires, en mettant au cœur des hommes le désir du bonheur, d'un bonheur jamais assouvi, les incitait aux révolutions[2].

Et Fichte terminait par ces paroles :

« Maintenant je dépose la plume, avec la sérénité que j'espère avoir toujours mise à accomplir, que je mettrai toujours à poursuivre ma tâche sur cette terre, et avec laquelle j'espère entrer dans l'éternité. Dire ce que je viens de dire ici, cela me regardait; ce qu'il en doit advenir c'est l'affaire d'un Autre[3]. »

B. *LES DÉFENSEURS DE FICHTE. L'APPUI DES SAVANTS.*

Le 9 janvier 1799, le *Journal littéraire universel*, dans son premier numéro de l'année, annonçait en ces termes la publication de l'*Appel* :

« ... Pour les écrivains mis en accusation ce n'est pas un mince avantage qu'on se soit arrêté précisément à ces articles et qu'on ait trouvé trop légère toute autre flétrissure que celle de l'athéisme, car il serait difficile de trouver une accusation dont on puisse si clairement prouver l'inanité. On l'a montré dans un petit écrit qui vient de sortir des presses et qui sera envoyé à toutes les librairies : *Appel de Fichte au public*, etc.

« Mais accédera-t-on seulement à la prière de lire l'*Appel?* Est-il bien sûr qu'on ne fermera pas la bouche aux accusés pour qu'ils ne puissent même pas crier : je suis accusé? Est-ce qu'on se rendra à des raisons quand on a en mains la force? Nous le *souhaitons*, nous ne le savons pas. Il y a pourtant une chose sur laquelle, si nous devons succomber, nous comptons sans aucun doute, c'est que nous ne succombions pas sans défense et sans protestation. La République honorée des savants, en Allemagne, et tout ce qui, en quelque mesure, lui appartient, oubliant tous les autres différends, fera sur ce point l'unanimité des esprits et des voix.

« Le premier témoignage d'intérêt que nous attendons, la première supplique que nous n'avons pas honte d'adresser, c'est que

1. *Appellation*, p. 225.
2. *Ibid.*, p. 226. — 3. *Ibid.*, p. 238.

chaque homme de cœur répande, dans son cercle, autant qu'il le pourra, la brochure annoncée, que tous les journaux savants en rendent compte aussitôt que possible. Nous n'éprouvons aucun scrupule à faire cette prière, car le prix excessivement modique de cette brochure montrera qu'ici nous n'avons en vue d'autre intérêt que celui de la cause même. »

« Les éditeurs du *Journal philosophique*,
« Les auteurs des articles incriminés,
« L'auteur et les éditeurs de la brochure en question[1]. »

La prière fut entendue et les marques d'intérêt affluèrent.

La cause de Fichte, comme il l'avait prédit, devint la cause de tous les penseurs libres. Le retentissement de l'*Appel* fut si considérable, l'émotion causée par la condamnation de Fichte si intense dans le monde savant, que nous croyons devoir mettre sous les yeux du lecteur les documents qui l'attestent.

Certes, tous les témoignages sont loin d'avoir la même valeur ; tous les écrits, signés ou anonymes, en faveur de Fichte ne sont pas d'égale importance : il en est de naïfs, il en est de fastidieux ; mais leur accumulation même est impressionnante, et, quoiqu'un peu indigeste, elle fera comprendre mieux que tout commentaire la profondeur du mouvement de protestation causé par l'accusation dont Fichte était victime.

I. *FORBERG.*

Le premier qui écrivit au philosophe persécuté fut l'auteur occasionnel de ce grand procès, le recteur de Saalfeld, Forberg[2].

Dès le 24 janvier, il adressait à Fichte la lettre suivante :

1. *Intelligenzblatt der A. L. Z.*, n° 1. Mittwochs, den 9. Jan. 1799. Literarische Anzeigen, I, Ankündigungen neuer Bücher, p. 1-3.

2. Forberg, quelques mois plus tard, crut bon de s'expliquer à son tour, dans une *Apologie*, sur son prétendu athéisme, « non pour sa personne qui était suffisamment sauvegardée par la protection d'un gouvernement éclairé et juste, mais pour la chose même ». Et ce fut l'apologie de la *croyance pratique* en Dieu qu'il fit, une croyance qui s'affirmait par des actes, comme maxime de la volonté et n'était pas une simple théorie ; ce point de vue était seul capable, selon lui, de fonder une religion morale. L'*Apologie* contenait deux parties ; dans la première Forberg justifiait sa conduite, au cas même où il eût été, ce qu'il ne voulait être en aucune manière, l'athée le plus déclaré ; la seconde expliquait sa doctrine en cinq parties dont voici quels étaient les chapitres : 1° Une doctrine qui nie la possibilité de prouver l'existence de Dieu doit-elle nécessairement s'appeler athéisme ? 2° L'exposition habituelle et traditionnelle de la croyance pratique peut-elle être considérée comme le fondement d'une religion morale ? 3° L'exposition nouvelle de la croyance pratique peut-elle réellement fournir ce que n'a pu fournir l'autre ? 4° Dans quelle mesure la Religion conduit-elle inévitablement à une *Théologie* ? 5° Sur l'opinion du public telle qu'elle s'est manifestée à l'occasion des débats actuels. 6° Dernière question, question *perfide* : existe-t-il, pour les majeurs un droit de se jouer des mineurs ? Voir *Intelligenzblatt der A. L. Z.*, n° 84, den 6. Jul. 1799, p. 668-669.

« Merci, merci du fond du cœur pour votre *Appel*. Il m'a enthousiasmé. Déjà, autrefois, j'avais trouvé certaine parenté entre l'esprit de Luther et le vôtre. Et maintenant votre situation est la même, et je souhaite que l'issue en puisse être aussi heureuse et aussi décisive. Mais ce souhait est superflu, car nous avons des légions qui combattent avec nous et quelles légions!... Je me réjouis de lutter à vos côtés pour la Vérité...

« Ici, on dévore votre *Appel* : les trois exemplaires qui en existent passent de maison en maison[1]. »

II. *AMMON ET BOUTERWEK.*

Puis ce sont, le 1er et le 3 février, Ammon, déclarant à Fichte, en dépit des menaces du gouvernement de Hanovre, qu'il se réjouit de ce nouveau combat de la sagesse et de la force, proclamant sans réserve qu'un athéisme religieux, comme le serait nécessairement celui de Fichte d'après son *Appel*, est un non-sens[2], et Bouterwek déplorant ce malheureux procès d'hommes qui mutuellement se persécutent, au nom de l'amour de Dieu et offrant à Fichte, quelle que soit la distance qui, au point de vue religieux, le sépare de lui, toutes les forces dont il dispose. Il lui propose même spontanément son suffrage, au cas où Fichte croirait devoir provoquer une consultation de tous les penseurs, pour apporter au peuple qui n'est pas en mesure de réfléchir une preuve *historique* que sa doctrine n'est pas un athéisme[3].

III. *WACHLER.*

C'est le directeur d'un journal religieux, les *Annales théologiques* (Theologische Annalen), Wachler, qui, sans être un apôtre enthousiaste de la philosophie de Fichte et tout inconnu qu'il est de lui, lui ouvre pourtant pour la publicité de sa défense, le journal qu'il dirige[4].

IV. *PORSCHKE.*

C'est Porschke, le collègue de Kant à l'Université de Königsberg, où il enseigne la philosophie et la pédagogie.

Deux ans plus tôt, il déclarait à Fichte qu'il le considérait, « lui et quelques autres hommes de tête et de cœur, comme les défenseurs de la liberté — ce qu'il y a de plus précieux au monde pour quiconque

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII, Vermischte Briefe, 17, Forberg an Fichte, Saalfeld, d. 24. Jan. 1799, p. 422-529.
2. *Ibid.*, 22, Ammon an Fichte, Göttingen, d. 1. Febr. 1799, p. 536-537.
3. *Ibid.*, 21, Bouterwek an Fichte, Göttingen, d. 3. Febr. 1799, p. 535-536.
4. *Ibid.*, 18, Wachler an Fichte, Rinteln, d. 8. Febr. 1799, p. 529-530.

est vraiment un homme —, et que, quoique déjà trop vieux pour s'abandonner à des rêveries sur la liberté, il renoncerait volontiers pour elle à toutes les jouissances de la vie qui sont des chaînes pour le citoyen[1] ». Maintenant, il le remerciait de l'envoi de son *Appel* en lui écrivant : « Vous avez véritablement une grande mission; il faut que vous rassembliez toutes vos forces pour ne pas laisser succomber la vraie philosophie. Votre victoire comptera un jour comme un triomphe pour l'humanité. » Il ajoutait qu'à Königsberg l'*Appel* de Fichte était lu par les commerçants et par les hommes d'affaires de toute espèce avec un vif intérêt, et qu'il grandissait beaucoup le cercle de ses admirateurs. Quelle que fût l'issue de la lutte, Fichte aurait porté un coup terrible aux serviteurs des faux dieux[2].

V. *FRÉDÉRIC SCHLEGEL.*

Frédéric Schlegel enfin, qui avait trouvé Fichte encore « très doux », et traitait ses adversaires non seulement « d'athées », mais positivement de « suppôts (Diener) de Satan contre lesquels, en Allemagne, chaque écrivain devait être un soldat, né pour les combattre[3] », lui écrira au printemps de 1799 : « Votre cause, mon cher ami, me paraît d'une importance universelle. C'est, je crois, la cause même de la philosophie, la cause du siècle et de la nation »; et il lui annonçait qu'il préparait une brochure sur la question[4].

C'était une *Défense de Fichte* (Für Fichte) que Frédéric avait composée à l'instigation de son frère Guillaume. Guillaume avait tout de suite senti le coup que la condamnation de Fichte pouvait porter au romantisme, et, dès le 12 janvier 1799, il avait écrit à Novalis : « Vous apprendrez l'affaire de Fichte sur le bon Dieu par la feuille de publicité du *Journal littéraire universel*. Le brave (wackere) Fichte combat véritablement pour nous tous, et, s'il succombe, les bûchers sont tout près de revenir[5]. »

Il estimait sans doute que les fondateurs du romantisme se

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XII, Briefe von Porschke an Fichte, 1, Königsberg, d. 14. März 1797, p. 448.

2. *Ibid.*, 3, Porschke an Fichte, d. 5. April 1799, p. 452.

3. G. Waitz, *Caroline, Briefe*, Hirzel, Leipzig, 1871, I. Bd. n° 170, Fr. Schlegel an Caroline, Berlin, Ende April 99, p. 255.

4. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., VIII, Fr. Schlegel an Fichte, 1, p. 422-423.

5. Dr J. M. Raich, *Novalis Briefwechsel mit Fr. und Aug. Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel*, 1880, 29. Aug. Wilhelm Schlegel an Novalis in Freiberg, Iena, 12. Jan. 1799, p. 98-99. Et Caroline Schlegel déclarait à son tour, le 4 février, au même Novalis que si, à son gré, Fichte, dans l'*Appel*, avait un peu trop mis l'accent sur le martyre, tout le reste lui paraissait clair et saisissant, qu'elle avait lu l'*Appel* avec dévotion et s'était sentie transportée au-dessus de la terre. *Ibid.*, 32, Caroline Schlegel an Novalis in Freiberg, Iena, 7. Febr. 1799, p. 112.

devaient à eux-mêmes de prendre publiquement fait et cause pour le grand persécuté; et il avait engagé Frédéric à défendre Fichte. Frédéric était tout disposé à suivre ce conseil. « L'affaire de Fichte, écrivait-il à Guillaume durant l'été de 1799, est à coup sûr très importante pour nous aussi. La conséquence immédiate en est que Iéna va sombrer dans le chaos de la platitude universelle... Tu parais croire opportun que je fasse une brochure pour la défense de Fichte, et, en réalité, j'en ai déjà une dans le corps qui me démange. Je prouverai de façon tout à fait décisive que le mérite de Fichte consiste précisément à avoir *découvert* la *religion* et que sa doctrine n'est rien de plus que la vraie religion, sous la forme de la philosophie[1]. »

Pourquoi cette brochure, dont Frédéric Schlegel annonçait à Fichte lui-même la prochaine publication chez Unger[2], ne parut-elle jamais? Est-ce, comme il le laisse entendre à son frère, parce qu'après en avoir entretenu Fichte, à son arrivée à Berlin, ils décidèrent ensemble d'en retarder l'apparition, pour en changer le plan et lui donner un développement plus considérable[3]? Est-ce plus simplement parce qu'il redoutait, en prenant publiquement et violemment le parti de Fichte, d'indisposer le Gouvernement de la Saxe et de se fermer les portes d'Iéna et de Weimar? Est-ce enfin la peur de choquer Gœthe qui avait sa part de responsabilité dans l'affaire[4]? Peu importe; l'intention reste, et, plus que l'intention, une première ébauche, qui a été conservée et permet de juger de ce que devait être la brochure. Le fait même qu'elle n'a point paru et qu'elle se trouve dans des documents posthumes en rend, nous semble-t-il, la reproduction intéressante.

Le titre en est : *Pour Fichte, Aux Allemands.*

Elle commence ainsi :

« Vous savez, par les journaux ou par les ouvrages de polémique déjà publiés à ce sujet, qu'on accuse d'athéisme le philosophe Fichte. Vous savez que vous ne comprenez pas sa philosophie, que vous ne voulez pas la comprendre, et cependant il faut que vous la

1. Dr Oscar Walzel, *Friedrich Schlegel's Briefe an seinen Bruder Aug. Wilhelm*, Berlin, 1890, III, n° 134, p. 416. Cf. J. Minor, *Fr. Schlegel, 1794-1802, seine prosaische Jugendschriften*, zweite Auflage, I. Bd. Wien, 1906, *Fragmente*, 105, p. 300.

2. Meine kleine Broschüre über Ihre Streitfache, die einzeln bei Unger gedruckt werden soll, wird in diesen Tagen fertig. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., VIII, 2. Fr. Schlegel an Fichte, p. 425.

3. Was meinen *Für Fichte* betrifft, so wird er nach gemeinschaftlicher Beratschlagung später, aber grösser und nach einem anderen Plan erscheinen. Walzel, *Fr. Schlegel's Briefe*, n° 143, p. 428.

4. Voir Haym, *die Romantische Schule*, III, III, p. 488.

jugiez. Et vous tenez pour vraie sans plus cette accusation, mais sans attacher d'importance à la chose entière parce que Dieu se tirera bien d'affaire tout seul[1].

« Maintenant, à la cause même; et d'abord quelques mots sur le véritable nœud du débat qu'on a tout à fait mal compris. Il ne s'agit pas du tout de l'athéisme et du théisme; car Fichte est absolument d'accord avec ceux de ses adversaires, de bonne foi sur ce point que l'homme doit conformer toute sa conduite à la sainte volonté de Dieu. L'objet du débat porte non pas sur ce qu'on appelle l'existence de Dieu, mais sur l'existence, la présence en général, sur sa valeur ou sa non-valeur comparée à l'action, et sur le rapport de l'existence et de l'action avec l'infini et le fini.

« Fichte prétend que l'acte pur est ce qu'il y a de primitif et d'original, et que l'existence en sort; il soutient que la manière dont jusqu'à présent les philosophes ont déduit l'action d'une existence originellement donnée est contraire à la Raison. Toute existence est de l'ordre du fini et de la sensibilité; seule l'action permet à l'homme de saisir l'infini et de gagner le droit de cité dans le monde suprasensible. En conséquence le philosophe ne peut penser la Raison infinie autrement que dans son acte éternel, et constituée par cet acte même, il ne peut, en aucun cas, lui imputer faussement une existence extérieure à cet acte. D'un mot, c'est le débat entre l'Idéalisme et la Réalisme.

« Or, je vous prie d'y bien réfléchir, un débat de cette nature, un débat sur la question de savoir s'il faut attribuer originellement l'activité à l'objet ou au sujet, peut-il être résolu par le bras séculier? Ainsi l'accusation d'athéisme repose tout entière sur un pur malentendu. Il ne doit plus être question de ce conflit, car il n'aurait jamais dû être soulevé. Sans doute c'est un malentendu très concevable, puisque le réalisme est inné à tous les hommes et que l'abstraction est un état artificiel... Beaucoup de gens sont, en esprit et en tant qu'hommes, d'accord avec Fichte; pourtant ils ne peuvent s'accommoder de ses expressions, même là où il écrit en termes populaires, parce que sa théorie est, pour eux, incompréhensible. Ce peuvent être de très honnêtes gens; mais, s'ils le sont, ils ne voudront pas se prononcer sur ce qu'ils n'auront pas compris en leur âme et conscience.

« Vous me direz, s'il en est ainsi, pourquoi Fichte traite-t-il ses

1. J. H. Windischmann, *Fr. Schlegel, philosophische Vorlesungen. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts.* Aus dem Nachlass des Verewigten, Bonn, bei Ed. Weber, 1837, II. Bd., p. 423.

adversaires d'athées? — Ce ne sont pas de pures représailles; il ne le fait pas du tout pour le simple plaisir d'affirmer son droit; mais c'est, à le bien entendre, et très sincèrement, la vérité littérale.

« S'il y a une religion vraie, toutes les autres sont fausses. Et c'est ce qu'on ne veut pas comprendre en ce siècle de bienséance où l'homme, où la vertu, où tout enfin est tombé à un ton de conversation si poli et si souple qu'on aimerait mieux voir la vérité fausse que désobligeante.

« Conformément à cet aspect aimable du monde, on ne doit pas distinguer si rigoureusement le bien et le mal, et, entre les religions comme entre les hommes, il ne faut voir que des différences de degré... Or le Christianisme, au contraire, proclame à haute voix une distinction absolue entre la vertu et le vice, entre la vérité et le mensonge, entre la religion et l'irréligion et la philosophie de Fichte, poussée par la nécessité interne de ses principes, est ici entièrement d'accord avec la religion chrétienne. D'après cette philosophie, elle aussi, il y a dans le monde un éternel conflit du bien et du mal. Il y a dans l'homme deux tendances originellement distinctes, la tendance au fini, la tendance à l'infini. Entre la vertu et le vice, il n'y a donc pas seulement une différence de degré, de nuance, il y a l'opposition absolue des voies que chaque homme est libre de choisir.

« Tant qu'il y aura beaucoup de gens pour vivre de la vie du monde sensible, et d'autres, peu nombreux, pour vivre de la vie spirituelle, il y aura aussi deux religions, je ne dis pas simplement différentes, mais absolument opposées, si la religion d'un homme ne peut être rien d'autre que ce qu'il y a en lui de plus intime et de plus personnel, et si ses dieux, conformément à la remarque d'Aristote, sont nécessairement faits sur le modèle de ce qu'il est lui-même.

« Sans doute la fausse religion, la religion d'apparence, qui n'est pas vraiment la religion, voudra faire tous ses efforts pour dissimuler cette opposition tranchante et pour la nier non seulement vis-à-vis des autres, mais vis-à-vis d'elle-même, parce qu'à reconnaître cette opposition éclate son propre néant.

« Il n'en est pas ainsi de la sainte religion qui est la vraie. Elle s'opposera, et il faut qu'elle s'oppose éternellement, de la manière la plus rigoureuse, à son imitation possible; il faut qu'elle la rejette absolument, qu'elle la dévoile sans ménagements là où elle la rencontre. Cela est ainsi, cela a toujours été ainsi, cela sera toujours ainsi...

« S'applique-t-elle à beaucoup ou à quelques-uns, la description que Fichte fait de cette fausse religion qui transporte, sans aucune aspiration au mieux, sa propre corruption au point de vue de Dieu et des rapports avec Dieu, qui s'érige ainsi en seule religion vraie, de sorte que, si la chose était possible, toute amélioration serait à jamais empêchée? chacun pourra aisément en juger d'après le degré de la connaissance qu'il aura de la civilisation et du temps. Qu'il réfléchisse, avant de croire que Fichte et ceux qui partagent son sentiment se bornent à combattre contre des ombres et qu'il n'y a pas d'irréligion positive.

« Mais tout ce qui n'est pas religion et pourtant veut le paraître est de toute nécessité réellement opposé à la religion et doit être détruit, etc., etc.[1]. »

Si, pour des raisons demeurées obscures, cette *Défense de Fichte* ne fut point livrée à la publicité, le philosophe en eut du moins personnellement connaissance, de l'aveu même de Fr. Schlegel, et cela pouvait lui suffire.

C. LES OUVRAGES EN FAVEUR DE L'APPEL. I. LES ÉCRITS ANONYMES

C'est d'ailleurs le moment où, de toutes parts les défenseurs surgissent, de cette République des lettres à laquelle on avait fait appel. Les brochures, les ouvrages même se multiplient qui publiquement prennent pour Fichte fait et cause. Il en paraît à Kiel, à Giessen, à Bayreuth, à Helmstädt, à Hildesheim; il en paraît d'anonymes; il en paraît qui sont signés, de noms obscurs, il en paraît qui sont signés de noms illustres.

Commençons par les anonymes.

1° LE VRAI DIEU DE FICHTE PAR N... CH.

Voici d'abord en 1799, à Iéna, un opuscule paru chez C. A. Hempel : *Le vrai Dieu de Fichte, par N... ch* (Fichte's wahrer Gott von N... ch), avec cette épigraphe :

« Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent, il faut qu'ils l'adorent en esprit et en vérité. Jésus-Christ. »

Et ce document est d'autant plus intéressant à consulter que l'auteur semble s'être borné à reproduire le contenu des leçons et peut-être les paroles mêmes de Fichte. A voir ces phrases hachées, reliées entre elles par des points, on dirait des notes et des citations prises à un cours et il semble, à les lire, reconnaître, à travers le

1. J. H. Windischmann, *Fr. Schlegel, philosophische Vorlesungen.* II. Bd., p. 423-427.

style parfois déclamatoire, l'accent et le lyrisme de Fichte lui-même [1]. Qu'on en juge.

« Je suis fini, mais je dois être infini...

« L'homme aperçoit en lui une volonté sainte qui désire le bien et abomine le mal. La voix intérieure qui, en juge souverain, décide du bien et du mal, il l'appelle sa conscience. Quiconque obéit à cette voix sainte considère son témoignage comme un commandement divin, et sent, en dehors de toute démonstration, l'obligation de s'en rendre digne,... de s'approcher de la divinité qui, dans un royaume supra-terrestre, supra-sensible, reconnaît pour adorateurs ceux seuls qui accomplissent des actes de purs esprits [2].

« Le monde des sens — abstraction faite de l'intention des esprits dignes de ce nom — apparaît tout entier comme une ombre incapable d'offrir à une pauvre âme d'autre bien suprême que le plaisir des sens, que l'ivresse des sens. En dehors de notre but, qui a ses racines dans le monde des esprits, le monde des sens est, il reste vide et désert..., c'est un joujou d'enfant, un kaléidoscope, un vêtement et une parure brillante auxquels il manque l'esprit qui le revêt et qui s'en pare [2]...

« Tout l'ensemble de la nature, sans la vie que nous lui prêtons, n'est pour l'humanité que mort et que trépas [3].

« L'homme qui, borné aux sens, ne convoite qu'une jouissance insolente, en traversant une vie que les années limitent, a vraiment fait une chute; il est déchu de son monde d'origine, du monde supérieur; son berceau est l'image funèbre de la tombe qui bientôt l'attend; le frisson de la mort ondule à travers son être tout entier [4].

« Pour ces égarés qu'éblouit l'attrait de la jouissance, le sol sur lequel ils vivent a seul, à leurs yeux, de la *réalité;* trop habitués à la matière qu'ils peuvent saisir avec les mains, il faut qu'ils puissent saisir avec leurs mains chacun des biens qu'ils convoitent [5].

« Et, tout comme ils sont habitués à la réalité qu'on peut palper, de même le *temps* les a marqués et a fait d'eux ses perpétuels esclaves. Leur monde s'écoule tout entier dans le temps... leur être mortel est attaché au temps; il n'est pas jusqu'à l'immortalité qu'ils rêvent qui ne suive la douce lisière du temps [7].

« L'œil de leur esprit ne voit rien. Ils tiennent l'apparence pour la

1. *Fichte's wahrer Gott von N... ch.*, Iena, 1799. In Commission, bey C. A. Hempel, p. 3-5.
2. *Ibid.*, p. 6. — 3. *Ibid.*, p. 18. — 4. *Ibid.*, p. 11. — 5. *Ibid.*, p. 15. — 6. *Ibid.*, p. 16-17.

vérité, la réalité véritable pour un rêve fantastique. La seule réalité qu'il y ait — le ciel du monde moral — est pour eux une hallucination trompeuse[1].

« Pourtant ce monde sensible n'est « que le théâtre sur lequel nous devons agir[2] », il n'est là qu'en vue de la moralité[3], il est l'instrument, l'organe par où s'exprime notre action[4]. Mais c'est nous qui tissons le long fil de l'éternité[5], et nous le tissons de la trame même de notre moralité, de notre spiritualité, empreinte, en nous, du divin.

« L'homme qui sacrifie sur le maître-autel de la vraie religion se trouve dans un monde supérieur; l'éternité en arrière, l'éternité en avant, pas d'années, pas de temps pour mesurer son existence immortelle; au-dessus du berceau, au-dessus de la tombe, il rattache la série de ses actes de vertu aux anneaux d'or d'une chaîne qui se déroule éternellement[6].

« Pour lui le monde n'a plus rien de proprement matériel; il n'est que l'image, il n'est que le reflet du règne de la moralité, qui est aussi le règne de la vérité. Ce monde-là est sa vraie patrie, sa patrie immortelle où s'accomplissent des actes pour l'éternité, tandis que les âmes d'ici-bas, étrangères à ce monde, mesurent leurs actes à l'aune du tombeau[7].

« Ce monde moral, plus haut que tout ce qui porte un nom terrestre, saisit facilement les étoiles. Plus pur et plus beau que le soleil, il se meut et se balance dans l'éther; de son regard il mesure l'éternité, de son âme il considère les mondes au-dessus desquels il plane[8].

« Ce monde n'est pas une création de l'imagination. Quiconque le tient pour tel n'a pas encore compris la vérité[9]...; son Dieu est encore une idole, quand bien même il lui rendrait ses actions de grâce en pleurant à chaudes larmes[10].

« Mais c'est un monde invisible. Le royaume supra-terrestre de la félicité, son ciel, n'est pas déployé au-dessus de nos têtes, il se déploie dans notre esprit. Son nom est l'infini; le cercle qu'il embrasse ne peut se mesurer autour du soleil...; pour lui pas de divinité qu'on puisse saisir avec les mains[11].

« Quiconque possède une fois dans son âme la croyance à ce monde ne se la laisse plus jamais dérober. Son esprit, qui s'élève

1. *Fichte's wahrer Gott von N... ch.*, p. 16. — 2. *Ibid.*, p. 9. — 3. *Ibid.*, p. 11. — 4. *Ibid.*, p. 11. — 5. *Ibid.*, p. 10. — 6. *Ibid.*, p. 12. — 7. *Ibid.*, p. 13-14. — 8. *Ibid.*, p. 17. — 9. *Ibid.*, p. 19. — 10. *Ibid.*, p. 20. — 11. *Ibid.*, p. 21.

au-dessus du monde, ne peut plus retomber... Le monde terrestre n'est plus ce qui le dirige; lui, le fils du ciel, se dirige lui-même suivant sa conscience, car il adore la vérité[1].

« Comme un saint-Klopstock sentait partout l'inspiration de Dieu; de même la *vérité* est partout proche de toi; elle est pour toi un doux souffle, elle est pour toi une oasis dans le brûlant désert de la vie. Elle n'a pas besoin pour cela d'estampille, il suffit que tu la produises dans sa beauté, quels que soient ses protecteurs Confucius, le Christ, Kant ou Fichte... La vérité resterait forcément la vérité, quand même ses adorateurs changeraient toujours et éternellement[2].

« Il a surgi des hommes qui agissaient noblement; il a surgi aussi de grands penseurs qui, par les forces de leur esprit, ont devancé tous leurs contemporains, qui ont été des prêtres du bien, qui ont exprimé ce qu'ils présentaient dans la plénitude de leur sentiment et qui ont voulu fixer le rêve fuyant; mais on les insultait; on a fait de Socrate, du Christ, de Vanini des martyrs. Nous le pardonnons au vieux monde, encore dans l'enfance, et aux siècles nouveaux de l'âge des barbares, mais de notre temps avoir peur de la vérité, dans le siècle qui se piquerait volontiers de s'appeler le siècle de la philosophie, avoir peur des philosophes, si dénués de fondement et si erronés que leurs systèmes puissent être, c'est faire honte à sa propre réputation.

« Cependant la philosophie de Fichte ne conduit-elle pas à l'athéisme. Ne renverse-t-elle pas les temples et les autels? L'homme, chez elle, n'est-il pas le créateur de son Dieu?

« Si on veut la comprendre à l'envers, alors elle n'est plus qu'une théorie à l'usage des maisons de fous[3].

« Épouvantable folie! Et c'est elle qu'aurait *couvé* le cerveau de l'homme *sage* par excellence! Notre Socrate serait le maître des insensés[4]!

« Mais, si l'on veut bien se donner la peine de la comprendre telle qu'on vient d'essayer de l'exposer, on sera forcé d'avouer que « la philosophie de Fichte est toute pleine de la divinité!... Et précisément ce que les non-connaisseurs et les non-philosophes veulent blâmer en elle tourne à sa gloire, « la preuve de la divinité se tire de l'humanité et non la preuve de l'humanité de la divinité ».

« Alors la divinité n'est plus pour nous cette chose étrangère qui

1. *Fichte's wahrer Gott von N... ch.*, p. 22. — 2. *Ibid.*, p. 23-24. — 3. *Ibid.*, p. 26-27. — 4. *Ibid.*, p. 28.

peut être ou n'être pas; il faut qu'elle existe, de la même certitude que nous existons. Quant à nous, esprits finis, il faut que nous croyions à l'Infini et nous en sommes réduits à cette alternative « ou de ne pas être un homme, ou de croire à Dieu »; cette alternative est la loi imprescriptible qui distingue le monde des animaux de la noble espèce humaine. L'existence de l'éternel est le pilier qui soutient l'impuissance de notre finitude; c'est l'idéal éternel, pur, immuable, de tous nos efforts, de tous nos souhaits, de toutes nos espérances [1]!...

« Voilà quel est le sens de la théorie de Fichte, déclare en terminant, l'auteur de cet écrit, ou je ne comprends pas un mot à ses prétendus mystères [2].

« La faute de tous ces malentendus tient toujours à ce qu'on s'attache aux mots de ses discours et qu'on ne sait pas en extraire l'esprit [3]; à ce qu'on considère toujours son Moi comme le Moi fini, limité, périssable, que nous connaissons chez les individus [4]. »

2° PEUT-ON, AVEC JUSTICE, ACCUSER M. LE PROF. FICHTE DE NIER LE DIEU DES CHRÉTIENS.

Autre brochure, signée à la dernière page F. C. Jensen, parue la même année, à Kiel. Elle portait pour titre : *Peut-on, avec justice, accuser M. le Prof. Fichte de nier le Dieu des Chrétiens? Réponse à cette question par une exposition de son système facile à comprendre pour le sens commun, par un non-philosophe* (Kann man Herrn Prof. Fichte mit Recht beschuldigen, dass er den Gott der Christen läugne? Beantwortet durch eine für den gesunden Menschenverstand fassliche Darstellung seines Systems von einem Nichtphilosophen).

L'auteur commence, en effet, par exposer, en s'appuyant principalement sur les *Fondements du Droit naturel* et sur le *Système de la Morale*, la philosophie de Fichte. De cet exposé retenons ceci : le point de vue de Fichte c'est d'expliquer les opérations de l'esprit humain en présence des données du sens commun, d'établir quels sont les actes de la Raison, du Moi. La philosophie n'a donc pas à s'occuper de l'essence des choses en soi, mais de leur existence dans ses rapports avec nous; cette explication ne transforme d'ailleurs nullement les choses en pures modifications du Moi ou en un produit creux de notre imagination; elles peuvent avoir et garder en elles-mêmes une existence indépendante de notre liberté, mais elles ne deviennent réelles pour nous qu'en tant qu'elles affectent notre con-

1. *Fichte's wahrer Gott von N... ch.*, p. 33. — 2. *Ibid.*, p. 34. — 3. *Ibid.*, p. 34. — 4. *Ibid.*

science; et ce sont les modifications de notre conscience, ce sont les conditions de son exercice qui font l'objet de la philosophie.

De cette première remarque il résulte que Fichte ne met pas en question l'existence même de Dieu ou de l'immortalité; il se borne à chercher comment se justifie cette existence *pour sa conscience*, à expliquer son idée de Dieu et de l'immortalité [1].

L'auteur passant alors de la philosophie théorique, qui a pour objet l'explication des choses, à la philosophie pratique, qui a pour fin la réalisation de la liberté dans l'action, montre, à la suite de Fichte, dans son *Système de la Morale*, que le principe de la moralité n'est ni un penchant, ni un sentiment, mais la forme sous laquelle nous pensons la liberté de l'intelligence. La Raison n'est pas, comme la chose, une existence morte et figée, elle est pure activité, et, ayant l'intuition d'elle-même, elle s'aperçoit comme telle; seulement la Raison connue de nous étant une Raison finie, elle ne peut s'apercevoir que comme une activité déterminée; or la détermination d'une activité pure donne non un être mais un devoir-être.

Ainsi le principe de la morale c'est le devoir [2].

Et c'est précisément sur sa conception du devoir que Fichte fonde sa croyance à la divine Providence [3]. Le monde est pour lui simplement la matière de nos devoirs rendue palpable aux sens et notre croyance à la réalité du monde repose, en somme, sur notre croyance en la valeur du devoir. Or le devoir implique la réalisation de ses conséquences, et cette réalisation échappe au pouvoir de notre volonté; le devoir implique donc un ordre moral du monde; c'est la croyance à cet ordre qui constitue pour Fichte la croyance en Dieu; d'un autre Dieu nous n'avons pas besoin, et nous n'en pouvons concevoir un autre. La Raison ne nous autorise pas à sortir de cet ordre et à conclure, au moyen d'un raisonnement, de la conséquence au principe, à admettre l'existence d'un être comme sa cause [4].

C'est donc ne rien entendre à la philosophie de Fichte que de se demander si la question de l'existence ou de la non-existence d'un Dieu est pour lui douteuse. Elle n'est pas douteuse; elle est ce qu'il y a de plus certain, le fondement de toute certitude; cette existence d'un ordre moral du monde où chaque individu raison-

1. *Kann man Herrn Prof. Fichte mit Recht beschuldigen, dass er den Gott der Christen läugne? Beantwortet durch eine für den gesunden Menschenverstand fassliche Darstellung seines Systems von einem Nichtphilosophen.* Kiel, in der neuen academischen Buchhandlung. In Commission Braunschweig und Helmstädt bey Fleckeisen, 1799, p. 5-9.
2. *Ibid.*, p. 31-32. — 3. *Ibid.*, p. 36. — 4. *Ibid.*, p. 39-43.

nable a sa place fixée et d'où dépend toute sa destinée est la seule donnée objective absolument valable [1].

Après cela, qui donc encore accusera Fichte d'athéisme? Qui donc affirmera qu'il abolit le Dieu des Chrétiens? Son intention (et cela ressort encore de l'*Appel*) est d'écarter de Dieu tout ce qu'il y a de sensible, et c'est en ce sens qu'il refuse à Dieu une existence substantielle, faite à l'image de l'existence matérielle dans l'espace et le temps. Il se refuse à diviniser la nature et ses penchants; il caractérise au contraire Dieu, par opposition au monde physique, comme ordre moral vivant et agissant [2].

Ce rapport de Dieu au monde, qui fait de Dieu la Providence morale de l'Univers, mais non le créateur ou le régent du monde physique, est entièrement conforme à l'enseignement biblique, et, pour le montrer, l'auteur de la brochure entre dans l'examen des textes.

Il établit que le nom sous lequel Moïse révèle Dieu au peuple d'Israël n'a rien de commun avec les choses sensibles (Dieu dit : je suis celui qui suis); il n'est nullement conçu par lui comme un être ou une substance; et l'Écriture, pour le nommer, n'emploie pas le substantif. Dieu dit à Moïse : « Va dire aux enfants d'Israël que le Seigneur, le *Dieu de vos pères*, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob m'a envoyé vers vous; c'est là mon nom. » A Moïse qui voudrait le contempler il répond qu'on ne peut le voir face à face [3].

Et la création du monde, comment la Bible la conçoit-elle? Nullement comme la production d'une œuvre matérielle, mais comme l'acte d'un esprit, comme le produit du Verbe [4].

Dans la doctrine du Christ, qui épure encore en le développant l'Ancien Testament, Dieu est esprit, être invisible, être moral, et il faut l'adorer en esprit et en vérité [5].

Ainsi, conclut l'auteur, l'idée de Dieu, telle que la définit Fichte, est absolument conforme à l'idée biblique, à l'idée du Christ et à celle des apôtres.

II. *RENSEIGNEMENTS AU PUBLIC ILLETTRÉ SUR L'ATHÉISME DE FICHTE PAR J. E. SCHMIDT.*

C'est dans le même sens que concluait le théologien J. E. Schmidt, professeur à Giessen, dans la brochure de 98 pages qu'il fit paraître chez Heyer sous le titre de *Renseignements au public illettré au sujet de l'athéisme de Fichte* (Nach-

1. *Kann man Herrn Prof. Fichte mit Recht beschuldigen, dass er den Gott der Christen läugne?* p. 45-46.
2. *Ibid.*, p. 47-52. — 3. *Ibid.*, p. 55-56. — 4. *Ibid.*, p. 57, — 5. *Ibid.*, p. 58.

richt an das ununterrichtete Publikum den Fichteschen Atheismus betreffend).

L'auteur comparait plusieurs des thèses de Fichte avec les enseignements des pères de l'Église, des scolastiques, des premiers théologiens du protestantisme; il montrait la conformité de ces enseignements, qui n'avaient valu à aucun d'eux cependant d'être accusé d'athéisme, avec la doctrine de Fichte; si bien que Fichte pouvait donc à bon droit passer pour un luthérien orthodoxe. D'ailleurs tous les théologiens qui avaient eu quelque penchant pour le mysticisme platonicien, les scolastiques en particulier, qui tiraient en majeure partie leur théologie de Denys l'Aréopagite, de saint Augustin, avaient soutenu des thèses analogues. Ils admettaient seulement — et cela Fichte ne voulait pas l'admettre — que le Dieu extérieur au monde était susceptible de nous apparaître, grâce à l'extase, dans le sens interne; c'est le biais par où ils échappaient à toutes les suspicions auxquelles était en butte le système de Fichte[1].

Citons encore parmi les écrits en faveur de Fichte : *Quelques questions, à l'occasion de l'Appel au public du professeur Fichte sur les assertions athées qu'on lui attribue*[2], réponse à une brochure dirigée contre Fichte et parue sous ce titre : *Appel au bon sens en quelques aphorismes au sujet de l'Appel au public du professeur Fichte.* Citons aussi les *Actes relatifs à la cause de l'athéisme de Fichte présentés en dernière instance devant le tribunal de la Raison,* sans indication d'origine, ni d'éditeur, avec ce sous-titre : *Une voix du public, au sujet de l'existence et de l'essence divine, comme réponse à l'Appel au public du professeur Fichte*[3], ouvrage d'assez longue étendue (212 pages) mais de médiocre intérêt. Citons enfin une publication, éditée à Bayreuth sous ce titre : *Quelque chose concernant le professeur Fichte et pour lui*, par un maître d'école, ami de la vérité, qui est la rédaction des notes prises aux cours de Fichte sur la religion[4], publication déjà citée plus haut, et arrivons aux

1. *Nachricht an das ununterrichtete Publikum den Fichteschen Atheismus betreffend.* Giessen, bey Heyer, 1799, p. 39, V. *Neue Allg. Deutsche Bibl.* 57. Bd., 2. St., 6. Heft, 1801, p. 400-401.

2. *Einige Fragen veranlasst durch die Appellation des Herrn Prof. Fichte an das Publikum über die ihm beygemessenen atheistischen Aeusserungen und durch die darauf erfolgte Appellation eines Ungenannten an den gesunden Menschenverstand*, Helmstädt, bey Fleckeisen, 1799.

3. *Aktenstücke in der Sache des Fichteschen Atheismus, vorgelegt der philosophirenden Vernunft als höchster Instanz. Eine Stimme aus dem Publikum über Gottes Seyn und Wesen als Beantwortung von des Herrn Prof. Fichte Appellation an das Publikum*, 1799, 211 p.

4. *Etwas von dem Herrn Prof. Fichte und für ihn hgg. von einem wahrheitliebenden Schulmeister*, Baireuth, bey Lubeck's Erben, 1799, 116 p. V. *Neue Allgemeine Deutsche Bibl.*, 57. Bd., 2. St., 6. Heft, 1801, p. 401.

deux ouvrages les plus retentissants que provoqua l'appel de Fichte : *Les Paradoxes de la philosophie nouvelle* de Reinhold *et l'Explication* du professeur Schaumann *au sujet de l'Appel de Fichte et des attaques contre sa philosophie.*

III. *LES PARADOXES DE REINHOLD.*

Dans les *Paradoxes*[1], Reinhold remonte au cas de Protagoras d'Abdère. Pour avoir déclaré : « S'il y a des dieux ou non, je n'en puis rien dire », il fut chassé d'Athènes et vit brûler ses livres devant l'assemblée réunie. Reinhold condamne l'intolérance des Athéniens : leur décision lui apparaît contraire au droit et impolitique, car s'ils devaient à la religion cette protection qui est la fonction propre de l'État, l'exercice de cette protection ne pouvait exiger autre chose du philosophe qu'une explication à l'usage du non-philosophe, la déclaration qu'il n'avait voulu ni pu, par ses paroles mal comprises, attaquer la religion de ses concitoyens, celle-ci consistant dans une croyance entièrement indépendante des spéculations philophiques.

A vouloir davantage et à prétendre forcer les convictions par la contrainte, les Athéniens avaient dépassé leur droit[2].

Dans ce souvenir historique il n'était pas difficile au lecteur de trouver l'allusion aux faits présents. Reinhold d'ailleurs déclarait sans ambages que tout, dans l'esprit de la philosophie nouvelle, protestait contre l'accusation d'athéisme. Elle déclarait, indépendante de toute spéculation, inaccessible à la discussion et au doute, la réalité de la croyance en Dieu ; et, précisément pour expliquer le sens méconnu de cette philosophie encore trop peu comprise, pour en défendre le véritable esprit à la fois contre les adeptes maladroits — qui peut-être prêchaient en son nom comme une sorte de religion le véritable athéisme — ou contre les adversaires — qui dénonçaient comme un athéisme déguisé la vraie religion défendue par elle —, Reinhold avait cru nécessaire d'écrire ce petit ouvrage[3].

Suivant l'opinion générale, issue d'un double courant venu d'Angleterre où l'on faisait appel au sens commun contre le scepticisme de Hume, et de France où l'on érigeait en savants ceux qui se faisaient comprendre des dames, le seul mot de métaphysique était un ridicule non seulement aux yeux des gens instruits, mais, chez les savants ; la vérité de la philosophie se mesurait à sa popu-

1. K. L. Reinhold, *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*, Hamburg, bei Fr. Perthes, 1799. — 2. *Ibid.*, p. 3-7. — 3. *Ibid.*, p. 7-12.

larité, et l'éducation du peuple ne pouvait se faire, pensait-on, que par une philosophie adaptée à lui, dont le caractère essentiel était une théorie du bonheur.

Ce mouvement avait eu son écho en Allemagne; il avait trouvé son organe dans la *Bibliothèque allemande universelle* et dans le groupe d'écrivains qui s'y étaient attachés[1]. Mais la philosophie récente combattait cette opinion; elle substituait à la philosophie populaire la spéculation la plus abstraite, au bonheur, la liberté; elle renouvelait ainsi le point de vue jusqu'alors régnant aussi bien chez les dogmatiques que chez les sceptiques, elle repoussait cet universel déterminisme qui ne voit dans l'injustice qu'une espèce de malheur, dans la faute qu'erreur ou qu'ignorance, et qui cherche dans le penchant sensible l'origine de la raison[2]. Cette liberté, principe du système nouveau, est d'ailleurs sinon inintelligible — elle est intelligible dans la mesure où on y croit et dans la mesure où l'action se règle sur elle — du moins insaisissable; ces mots paraîtront sans doute de purs non-sens aux partisans de la nécessité, mais il s'agit justement, pour Reinhold, de faire comprendre pourquoi il faut que la philosophie récente leur apparaisse avec ce caractère[3].

Fait assurément remarquable, la philosophie de la nécessité et du bonheur, un moment ébranlée par la critique de Kant qui semblait fournir un intermédiaire entre la philosophie populaire et la philosophie spéculative, entre l'empirisme et la métaphysique, avait fini par adultérer jusqu'au kantisme lui-même : quelques-uns de ses adeptes soutinrent, en termes strictement kantiens, que le concept du bonheur était, non pas sans doute le principe de la moralité, mais le moyen terme entre la morale et la religion, et que la liberté de la volonté était tout simplement la nécessité de la Raison pratique ou encore celle de la *Chose en soi*.

C'est alors que la philosophie nouvelle vint restituer au kantisme son véritable sens. Elle ruina définitivement l'existence de la *Chose en soi*, et, abordant résolument le problème que Kant s'était borné à pressentir, celui de l'unité de la théorie et de la pratique, elle fit de la liberté pure le principe fondamental de la dialectique[4].

Pour qualifier cette liberté, elle a cru devoir choisir le mot de Moi. Ce mot fut-il heureux? Ce n'est pas le lieu de le chercher ici, mais il faut reconnaître que ce mot détesté a servi les desseins de ceux qui voyaient dans la liberté un non-sens, il leur a permis de

1. K. L. Reinhold, *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*, p. 13-15.
2. *Ibid.*, p. 19-25. — 3. *Ibid.*, p. 26-28. — 4. *Ibid.*, p. 32-36.

caractériser la philosophie nouvelle comme la sublimation subtile de l'égoïsme le plus grossier, affirmé sans pudeur et érigé en principe de la vérité; accusation stupide d'ailleurs, envers une philosophie dont le caractère essentiel est précisément de faire de l'égoïsme le mal radical; accusation que seul peut expliquer un malentendu fondamental[1].

Ce malentendu vient du caractère paradoxal de la philosophie nouvelle. Le paradoxe n'est ni l'inintelligible, ni l'absurde; c'est ce qui, impossible à penser pour nous, nous apparaît cependant comme une nécessité de pensée pour celui qui l'affirme et par suite met notre esprit en oscillation[2]. Or c'est justement en présence de ces paradoxes que la philosophie nouvelle place le sens commun. Paradoxe, l'idée d'un monde extérieur, simple production du Moi; paradoxe, l'idée d'une liberté réelle et inaccessible; paradoxes, pour le sens commun, tous les concepts qui dépassent son point de vue et appartiennent à la vraie philosophie, à « la philosophie tout court[3] », à celle qui, pour comprendre le donné, s'élève au-dessus de lui et fait abstraction de toute expérience[4].

Si aucune conviction *naturelle* ne pouvait avoir d'autre objet que la pure expérience, la philosophie, possible seulement par une abstraction de l'expérience, n'aurait rien de commun avec le sens naturel, et le scepticisme aurait raison de taxer cette abstraction de fantaisie arbitraire; mais il existe justement une conviction qui nécessairement fait abstraction de toute expérience, qui a pour objet non ce qui est, mais ce qui doit être, l'œuvre même de notre liberté, c'est la conviction pratique par opposition à la conviction théorique; d'un mot c'est la conscience, laquelle comprend ce qui dépasse l'expérience; et cette conviction de la conscience, conviction naturelle, nous fournit le type d'un savoir qui n'exige plus comme le savoir théorique, toujours imparfait et borné, une extension perpétuelle de ses limites, mais qui emporte avec soi la certitude et la perfection de l'Absolu et est la mesure de tout autre savoir. A l'origine de toute spéculation apparaît ainsi le sens moral, et la *sagesse* est au fond de toute science[5].

C'est à produire artificiellement un savoir qui ait les caractères de la certitude absolue, et c'est à faire de ce *savoir pur* le principe suprême de toute explication que s'efforce la philosophie récente; ce savoir est non pas un savoir naturel, mais l'œuvre de l'abstraction

1. K. L. Reinhold, *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*, p. 36-39.
2. *Ibid.*, p. 42-43. —3. *Ibid.*, p. 43-45. — 4. *Ibid.*, p. 50. — 5. *Ibid.*, p. 53-60.

philosophique, l'acte propre du penseur (non « Thatsache », mais « Thathandlung »); c'est, au fond, l'intuition qu'il se donne à lui-même de la liberté pure (Ichheit), intuition à laquelle il ne s'élève qu'en se dépouillant de son individualité, intuition entièrement distincte de la conscience *naturelle* de la liberté que chaque homme trouve en fait dans le devoir [1]. Et cette liberté, qui est ainsi pour l'homme individuel non une donnée, mais une *Idée* de la Raison, l'Idéal, est en même temps la suprême réalité; mais elle est pour le sens commun un nouveau paradoxe [2].

Maintenant — il ne faut pas l'oublier — le philosophe n'atteint ce savoir pur qu'à l'aide d'une abstraction du réel, et ce qui a rendu possible sa spéculation, ce qui lui a servi de base, c'est la conviction morale, une conviction au-dessus de laquelle il s'élève sans doute pour les besoins de la philosophie, mais dont il ne peut, en tant qu'homme, se dépouiller, et qu'aucune philosophie n'est en état de produire, ni de détruire; il faut qu'il se souvienne en outre, que, sans cette conviction morale, le savoir spéculatif ne lui serait d'aucune utilité, qu'il serait même pernicieux à lui et aux autres [3].

Ainsi la conviction morale et la croyance en Dieu qu'elle implique n'ont rien à craindre de la spéculation philosophique : elles sont d'un autre domaine. La croyance appartient au réel, la philosophie se meut dans la sphère de l'explication; elle ne peut empiéter sur le réel, elle n'a pas prise sur lui.

Le *savoir pur* peut bien expliquer pour lui-même la *possibilité* de la croyance, mais la *réalité* de la croyance qui n'existe que pour et par la conviction naturelle reste inintelligible à toute philosophie; elle se suffit à elle-même et s'exprime assez clairement dans les verdicts de la conscience; elle est le point de vue, non sans doute du philosophe, qui par abstraction s'élève dans le savoir pur au-dessus des limites de l'être fini, mais de l'homme individuel que nous sommes. Pour lui la croyance en Dieu exprime justement, dans sa conscience, l'existence de la liberté infinie, à laquelle il aspire inconsciemment et dont il cherche à s'approcher sans cesse; elle lui demeure d'ailleurs inaccessible, car il ne pourrait l'atteindre sans se perdre lui-même : « Tu ne peux voir ma face, car nul homme qui me verra face à face ne conservera la vie [4] »; mais elle est en même temps la voix qui le guide et qui le rappelle à l'existence du réel quand, pour le philosophe, le réel a cessé d'être réel [5].

1. K. L. Reinhold, *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*, p. 68-72.
2. *Ibid.*, p. 94-95.
3. *Ibid.*, p. 98-99. — 4. *Ibid.*, p. 107-110. — 5. *Ibid.*, p. 112.

Ainsi se justifient, aux yeux de Reinhold, les paradoxes de la philosophie de Fichte. La science et la croyance, pour qui les sait interpréter, se réconcilient, et l'accusation, mortelle pour la philosophie fichtéenne, de détruire la foi en Dieu, est définitivement écartée.

IV. *L'EXPLICATION DE SCHAUMANN SUR L'APPEL DE FICHTE.*

L'*Explication* de J. C. G. Schaumann, professeur ordinaire de théologie et de philosophie pratique à l'Université de Giessen, *sur l'Appel de Fichte et sur les accusations contre la philosophie*, proteste à son tour contre cette opinion qu'on essayait de répandre dans le public que la *Théorie de la Science* conduisait à l'athéisme. Convaincu de la radicale fausseté de cette opinion l'auteur se propose de communiquer sa conviction au public de la seule manière qu'autorise la Raison, par des raisons [1]; et, comme sous l'accusation d'athéisme, se cache, au fond, une accusation politique, celle du danger que fait courir à l'État toute la philosophie nouvelle, Schaumann se propose, en outre, de démontrer le bien-fondé de la *Théorie du Droit* de Fichte [2].

De même que les *Paradoxes*, de Reinhold, l'*Explication* de Schaumann débute par un souvenir de l'histoire des Grecs. Il évoque Socrate et Aristote, tous deux accusés d'athéisme par les prêtres, d'abord, puis tous deux condamnés, l'un payant de sa vie sa soumission aux lois, l'autre fuyant Athènes pour éviter aux Athéniens la honte de commettre pour la seconde fois un crime public contre la vérité [3]. Mais l'Antiquité n'a pas eu le privilège de cette terrible accusation, et, sans oublier les persécutions auxquelles furent en butte Ramus, Huss, Luther, Vanini, G. Bruno, Galilée, Bacon, Grotius, Spinoza, Pufendorf, il en est de plus récentes qui sont présentes à toutes les mémoires, celles dont furent victimes Wolf, Lessing, Semler. En ce siècle même, qui se pique d'être appelé le *Siècle des Lumières*, règne encore l'esprit de calomnie qui s'exerçait déjà contre l'enseignement de Socrate et lui fit boire le poison [4]. C'est ainsi qu'après Kant, menacé par la roi de Prusse pour avoir écrit *La religion dans les limites de la simple Raison* (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft), Fichte, le digne interprète de sa philosophie, celui dont le premier ouvrage fut attribué à Kant, Fichte dont tous les efforts ont tendu à défendre, par des

1. D. J. C. G. Schaumann, *Erklärung über Fichte's Appellation und über die Anklagen gegen die Philosophie; eine Beylage zur der genannten Fichteschen Schrift*, Giessen, 1799, bei H. G. Stamm, Universitäts-Buchhändler. Vorerinnerung, p. IV.
2. *Ibid.*, p. VI. — 3. *Ibid.*, p. 2-3. — 4. *Ibid.*, p. 5-6.

voies inexplorées, la cause de la raison et de la moralité, est, à son tour, victime de la haine des obscurantistes. Ils laissent maintenant en repos le vieillard que guette la tombe, pour mieux attaquer et assassiner plus sûrement le jeune homme en qui Kant semble revivre[1]. Ils ont déjà obtenu contre lui le rescrit qui dénonce publiquement son article comme athée, mais il n'est pas impossible que, tôt ou tard, on fasse appel de ce jugement et que l'on considère l'article sous un autre aspect; au lieu du prétendu athéisme, on y découvrira peut-être le véritable esprit de la religion, et, loin de trouver l'auteur coupable, on lui rendra peut-être des honneurs publics[2].

En attendant, c'est un devoir — et tel est le but de l'ouvrage de Schaumann — de mettre le public en état d'examiner à fond les accusations portées contre la philosophie nouvelle. Ces accusations, qui rappellent celles que déjà on adressait à Socrate, peuvent se ranger sous trois chefs :

I. La philosophie nouvelle conduit à l'athéisme.

II. Elle constitue un danger pour l'État, pour la tranquillité et l'ordre publics.

III. Ses principes sont pernicieux pour la jeunesse des écoles[3].

Par l'accusation d'athéisme on peut entendre : 1° Que l'Idéal de la divinité proposé par la philosophie nouvelle ne concorde pas avec la représentation sous laquelle l'imagination commune figure Dieu; c'est, *au fond*, sans doute le vrai sens de l'accusation, mais les accusateurs de Fichte ne veulent pas le reconnaître, si toutefois ils en ont clairement conscience[4]. 2° Que les philosophes parlent de Dieu dans une autre langue que la Bible, qu'ils déduisent Dieu de principes qui ne sont pas les principes bibliques. Ici encore, les accusateurs se dérobent, sachant pourtant que les philosophes ne sont pas des théologiens. Le théologien reconnaît dans la Bible sa règle et sa loi; le philosophe, comme tel, a le droit et le devoir de rester dans les limites de la Raison. D'ailleurs, même s'ils acceptent le débat sur ce terrain qui leur est étranger, les philosophes se font fort d'établir que leur doctrine religieuse, pour parler autrement que la Bible et se déduire d'autres principes, n'est nullement en contradiction avec les livres saints. La Bible exige la croyance en Dieu, la philosophie aussi[5]. 3° Mais peut-être par l'accusation d'athéisme faut-il entendre que la philosophie nie d'une

1. Schaumann, *Erklärung über Fichte's Appellation*, p. 17-18. — 2. *Ibid.*, p. 19. — 3. *Ibid.*, p. 22-23. — 4. *Ibid.*, p. 24. — 5. *Ibid.*, p. 25-26.

manière absolue tout être divin. Dans le cas présent cela est impossible, à moins de n'avoir rien lu de l'article incriminé. Fichte ne déclare-t-il pas, en propres termes, que c'est un malentendu de poser la question de l'existence de Dieu : loin d'être douteuse, cette existence est la plus certaine qui soit, et l'existence de l'ordre moral du monde est le fondement de toute autre certitude, l'unique chose absolument et objectivement valable, etc. Fichte ne place-t-il pas enfin son article sous l'invocation de deux poètes qui prononçaient des paroles de foi[1]? 4° Enfin l'accusation d'athéisme pourrait concerner ce qu'on appelle dans l'École l'athéisme *pratique*, c'est-à-dire que la philosophie critique conduirait à l'irréligion et à l'immoralité. Et sans doute certains des accusateurs ont cette idée de derrière la tête, mais ils n'oseront pas l'avouer et cacheront leur véritable pensée sous le prétexte d'un athéisme *spéculatif*, car, ils le savent bien, aucun philosophe n'a insisté plus fortement que Kant et que Fichte sur le primat de la Raison pratique, c'est-à-dire sur le fait que la loi sainte de notre conscience doit être pour nous l'autorité suprême et la règle inviolable de notre conduite[2].

Il sera donc difficile de donner à l'accusation d'athéisme un sens précis; mais justement on tient à ce qu'il conserve un sens obscur et indéterminé pour demeurer un spectre effrayant, un mot redoutable; faisons évanouir ce spectre, enlevons à ce mot sa vertu terrifiante, considérons les choses dans leur réalité, et voyons quel est sur Dieu et sur la Religion l'esprit de la philosophie transcendantale[3].

Il s'agit pour elle de détrôner l'idole d'un Dieu fait à l'image des choses, afin d'y substituer l'idée d'un Dieu intérieur à la conscience. Mais c'est là justement le véritable esprit de la religion chrétienne, et, comme l'écriture exige la « foi en Dieu », la philosophie transcendantale a pour postulat une croyance, la croyance en la valeur absolue du devoir, verdict du divin en nous[4].

Cette croyance au devoir, à la morale, est pour elle la règle de toute liberté, voire de la liberté spéculative, et c'est le second caractère de la philosophie transcendantale qu'elle est dirigée contre la « libre pensée », entendue au sens du libertinage spéculatif[5]. Troisième caractère : la philosophie transcendantale voit dans la sainteté de la loi morale l'expression, à travers notre conscience, du suprasensible, de l'esprit, et oppose cette réalité de l'esprit, comme la réalité véritable, à la réalité du monde sensible, qui est pure appa-

1. Schaumann, *Erklärung über Fichte's Appellation*, p. 26-31. — 2. *Ibid.*, p. 31-32. — 3. *Ibid.*, p. 35-36. — 4. *Ibid.*, p. 42-43. — 5. *Ibid.*, p. 44.

rence; elle oppose l'éternel au temps. Et cela aussi est conforme à la vraie religion [1]. Ceci l'est encore : à la différence de l'Idéalisme absolu, qui fait de ce monde d'apparences une pure chimère, l'Idéalisme transcendantal y voit le théâtre de nos devoirs, le lieu de leur réalisation, et il restitue ainsi à ce monde un sens divin [2].

« Et cette philosophie qui tient pour prétention vaine tous les raisonnements, toutes les démonstrations à l'égard de Dieu, qui fixe ses règles à la pensée libre, qui considère la croyance en Dieu comme inséparable de la croyance en nous-mêmes, qui fait de cette croyance le principe de toute certitude, la clef de voûte de tout savoir, dont le contenu ne consiste pas en hypothèses risquées sur Dieu, mais n'est rien d'autre que l'expression fidèle (l'exposition génétique) de l'Esprit tel qu'un cœur vertueux et religieux l'exprime, cette philosophie dont l'essence religieuse est que l'homme devient conscient de Dieu en conformant sa vie aux préceptes divins, qu'il y a une paix divine supérieure à toute Raison, cette philosophie, on l'accuse d'athéisme. Tu crois, ami lecteur, que la chose n'est pas *possible*, mais tu sais bien qu'elle est réelle [3]. »

Comment l'expliquer, car il y faut bien une raison. Il y a parmi les accusateurs de Fichte d'honnêtes gens, mais qui, au point de vue religieux, sont encore des mineurs sous la tutelle de l'Église et des prêtres. Pour eux la philosophie nouvelle dégrade la valeur de certaines cérémonies, de certaines formules qui, depuis leur enfance, leur étaient présentées comme quelque chose de sacré et d'essentiel à la religion; ils lui reprochent de n'y voir, au contraire, rien de fondamental, et de déplorer qu'on en fasse la substance de la religion; c'est ce qui les conduit à considérer cette philosophie comme un demi-athéisme. Avec ces honnêtes gens Fichte pourrait facilement s'entendre, car il n'y a pas entre eux et lui d'opposition irréductible, ils sont au fond, en dépit des apparences, d'accord sur le principe que Dieu est Esprit [4].

Mais d'autres fondent leurs accusations sur des motifs moins purs et dont on se ferait scrupule d'entretenir le lecteur. A leurs desseins secrets il faut pourtant un prétexte avouable; le voici : ils reprochent à Fichte d'identifier Dieu avec l'ordre moral du monde, une abstraction, et de supprimer par là le Dieu vivant, le Dieu personnel. Cependant quiconque entend le sens des paroles de Fichte sait que son ordre moral est un ordre vivant, un ordre spirituel; or

1. Schaumann, *Erklärung über Fichte's Appellation*, p. 46-47. — 2. *Ibid.*, p. 54-55. — 3. *Ibid.*, p. 60. — 4. *Ibid.*, p. 62-63.

la croyance vraiment religieuse est précisément la croyance en la Providence divine, en la toute-puissance de la sainte volonté de Dieu pour faire régner le bien et triompher le mal, pour réaliser la moralité dans le monde. Quant à la conception toute anthropomorphique d'un Dieu personnel, qui donc oserait la soutenir après les critiques d'un Herder ou d'un Jacobi, et qui prétendrait la défendre, au nom de l'Écriture, quand la Bible déclare que Dieu est Esprit et qu'il n'habite pas dans un temple édifié par la main des hommes[1]?

Enfin, pour éclairer le public sur la mauvaise foi des accusateurs de Fichte, on pourrait citer nombre d'auteurs, philosophiques et autres, qui ont soutenu exactement les mêmes idées sans avoir jamais été poursuivis. Schaumann se borne à faire appel au témoignage d'un seul dont le nom ne pouvait être suspect aux adversaires de la philosophie, au témoignage du conseiller Rehberg. Celui-ci soutient d'abord, en matière de philosophie, l'entière liberté de penser, déclarant que chacun a le droit de professer l'opinion philosophique qui lui plaît[2] et combat ceux qui prétendent, au nom d'intérêts supérieurs, imposer des bornes à la libre recherche[3]; en second lieu, il affirme, « au point de vue de la religion, que toute connaissance théorique de la nature de Dieu n'est qu'un jeu de mots vides ou de représentations manifestement fausses[4] »; qu' « employer pour mobile d'une culture plus haute de la raison les idées théologiques est une erreur, car c'est provoquer inévitablement une hétéronomie de la volonté et détruire toute dignité morale »; il déclare encore, bienfaisante dans le domaine de la culture de la raison, l'influence d'un athéisme spéculatif, parce que ses objections repoussent les prétentions de la religion dogmatico-métaphysique qui sont la perdition de la moralité et de tout ce qui repose sur une vie rationnelle susceptible de servir la science[5]; il soutient enfin avec Kant la nécessité de fonder la religion — si elle doit être rationnelle — sur les principes de la vraie et pure morale[6].

Examinons maintenant la seconde accusation concernant le danger que présente pour l'État la philosophie.

Il fut un temps où, pour perdre ceux envers lesquels on professait une haine personnelle, on cherchait à tirer parti contre eux des malheurs publics, un temps où l'on oubliait à tel point le respect dû à l'autorité suprême qu'on espérait conquérir son cœur par des

1. Schaumann, *Erklärung...*, p. 64-76. — 2. *Ibid.*, p. 80.
3. Rehberg, *Ueber Jacobi's Erklärung in A. L. Z.*, 1788. *Intell.-Bl.*, n°s 24, 25.
4. Schaumann, *Erklärung...*, p. 80. — 5. *Ibid.*, p. 83. — 6. *Ibid.*, p. 77-85. Rehberg's *Rec. v. Kant's Kr. der prakt. Vern. A. L. Z.*, 1788, Nr. 188, a. b.

délations mensongères. Le spectre avec lequel on cherchait à effrayer le gouvernement, à le mettre en opposition avec son peuple, à le pousser à gouverner par la terreur, comme Robespierre et Marat, pour pouvoir se repaître du sang de ceux qu'on haïssait, ce spectre portait un nom : le Jacobinisme. C'est, en effet, le spectre du Jacobinisme que, pour mieux perdre Fichte, ses ennemis ont agité devant les Cours; l'athéisme a été une pure étiquette destinée à couvrir une accusation qu'on n'osait formuler tout haut.

Pour écarter ce spectre il suffisait sans doute d'une remarque : la philosophie qui met à la base de toutes ses théories le divin, tel qu'il se manifeste à la conscience humaine ne saurait constituer un danger pour l'État; mais, pour dissiper tous les doutes, un examen de la doctrine politique de Fichte est peut-être préférable [1]. A cet égard se posent les trois questions suivantes :

A. — La nouvelle philosophie a-t-elle eu une influence sur la science du droit, et laquelle?

B. — Quels sont ses principes à l'égard des Constitutions et des gouvernements existants?

C. — Tout philosophe doit nécessairement montrer la supériorité d'une certaine Constitution. Quel est donc l'Idéal politique de la nouvelle philosophie [2]?

A. Le service inappréciable rendu par la *Théorie de la Science* à la doctrine politique a été de dégager cette doctrine de tous les compromis où elle s'embarrassait jusqu'alors (alliance de l'État avec le pouvoir spirituel : État moral; alliance de l'État avec les théoriciens du bonheur : État dispensateur public du bonheur), et de fixer le domaine de l'État dans les limites de ce qui est purement juridique. Cette séparation du moral et du juridique, du devoir et du droit, Fichte l'a accomplie avec une précision mathématique; il a, pourrait-on dire, établi les titres spécifiques du droit naturel; et il a de plus substitué, dans la théorie du droit, aux constructions abstraites de concepts, la réflexion sur la société réelle et sur ses conditions d'existence; il a donné au concept du droit son application et transformé un mot vide en une réalité active et vivante [3].

B. On peut prévoir, si on la tient pour une doctrine rationnelle, que la *Théorie de la Science* exigera des États, imparfaits comme tout ce qui est fini, un incessant perfectionnement, qu'elle appellera injustice l'injustice, despotisme le despotisme, tyrannie la tyrannie, qu'elle enseignera que l'injustice, le despotisme, la tyrannie sont

1. Schaumann, *Erklärung...*, p. 93-95. — 2. *Ibid.*, p. 96. — 3. *Ibid.*, p. 96-102.

des maux; mais où les adversaires de la *Théorie de la Science* cherchent à la prendre en défaut et essayent de la compromettre, c'est sur les questions embarrassantes du temps, sur les révolutions, sur la forme du gouvernement, sur la noblesse; peine perdue. Fichte, qui fait de l'existence de l'État la condition nécessaire de la vie sociale, considère l'État comme aussi sacré que le droit, il fait de la soumission aux lois une obligation de conscience, il regarde toute révolution violente, toute rebellion, comme une injustice, et n'admet de transformation politique que la transformation voulue par la communauté entière, cas auquel il y a non pas révolution, mais évolution et légitime évolution[1]. Que répondre à cela?

En ce qui concerne la forme du gouvernement, la seule chose qu'exige la *Théorie de la Science*, comme toute théorie rationnelle de l'État, c'est son caractère représentatif : le pouvoir doit gouverner comme s'il était le mandataire de l'ensemble des citoyens. En dehors de la pure démocratie (le gouvernement de tous par tous) qui est impossible, et du pur despotisme (le gouvernement de tous par un) qui est injuste, il tient pour possibles et pour légitimes toutes les formes du gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie représentative; le choix entre elles est question d'opportunité. Que répondre à cela[2]?

Reste la noblesse. Elle constitue un privilège de fait; ce privilège s'explique historiquement et suppose certains contrats entre des classes différentes. Du jour où la majorité des citoyens dénoncerait ce contrat, que le noble le veuille ou non, ce serait le devoir du gouvernement de reviser sur ce point la constitution et ce serait sagesse, de la part des classes privilégiées, de ne point attendre l'heure de cette réclamation et d'abandonner d'elles-mêmes progressivement leurs privilèges; ce serait, en tout cas, l'injustice même, tant que ces différences de classes existent, de ne pas rendre possible aux membres des classes inférieures, sous certaines conditions, l'accession aux classes supérieures. Et à cela que répondre[3]?

C. Venons enfin à la troisième question, celle de l'Idéal politique selon la *Théorie de la Science*. L'essentiel en est l'institution de l'Éphorat; la faculté pour les Éphores de prononcer l'interdit sur le gouvernement, en cas de violation de la Constitution et d'en appeler à l'assemblée nationale. En quoi cet Idéal présente-t-il un caractère subversif, et que pourrait avoir à craindre, aux termes de cette

1. Schaumann, *Erklärung...*, p. 103-105. — 2. *Ibid.*, p. 106-110. — 3. *Ibid.*, p. 110-114.

Constitution idéale, un prince décidé à assurer le respect des lois [1]?

Cet exposé des principes de la philosophie nouvelle à l'égard de la politique et de la religion est une réponse suffisante, semble-t-il, à la troisième accusation, celle de perdre la jeunesse. Aussi Schaumann ne croit-il pas nécessaire d'y insister et se borne-t-il à se réjouir de l'annonce d'une nouvelle qui venait de lui parvenir : les membres du Consistoire supérieur de Berlin avaient reconnu à l'unanimité que, dans le *Journal* de Fichte, rien ne pouvait donner matière à une accusation [2].

Celui qui, après Reinhold, prenait ainsi publiquement la défense de Fichte tenait à déclarer, pour donner plus de poids à ses paroles, n'avoir « avec le professeur Fichte d'autres relations que celles qui reposaient sur son respect envers un des plus grands penseurs du siècle, et la conscience d'avoir été conduit par lui à apercevoir la vérité »; il se permettait pour la première fois, en cette circonstance, d'exprimer tout haut à Fichte les sentiments de son cœur [3].

Ce témoignage public d'adhésion du théologien réputé qu'était Schaumann, venant spontanément s'ajouter à l'autorité de Reinhold, et confirmer avec éclat l'opinion des défenseurs obscurs ou anonymes de l'*Appel*, était pour Fichte un singulier réconfort dans la lutte qu'il soutenait contre les ennemis de la pensée libre.

D. *LES RÉSERVES DE LAVATER.*

Mais, à côté de ces admirations, la véhémence de l'*Appel* souleva, parmi les amis les moins suspects de Fichte, des critiques qui, mieux peut-être que les éloges, servirent sa propre cause, invitant Fichte à renoncer aux violences d'une polémique passionnée pour porter sa défense sur le terrain du droit.

Déjà, dès le 7 février 1799, Lavater, du fond de la Suisse, en remerciant Fichte de l'envoi de son *Appel*, « ce cadeau si substantiel qu'il avait lu avec tant d'avidité, souhaitant que Fichte fût l'invisible spectateur de son émotion, qu'il pût lire dans son cœur sa franche joie pour certains passages [4] », exprimait des réserves dont le philosophe était, pensait-il, trop ami de la vérité pour s'offenser. Il lui reprochait en particulier, sa dureté et son intolérance pour ses adversaires; il insinuait que Fichte, si âpre dans ses attaques contre les Églises orthodoxes constituées et leur esprit

1. Schaumann, *Erklärung...*, p. 125-130. — 2. *Ibid.*, p. 130-131. — 3. *Ibid.*, Vorerinnerung, p. VII et VIII.
4. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII, 20, Lavater an Fichte, Zürich, d. 7. Febr. 1799, p. 532.

sectaire, appartenait, lui aussi, à une petite chapelle, « la philosophie critique », qui ne se distinguait des autres ni par sa tolérance, ni par sa clémence envers ceux — et ils étaient nombreux — qui ne la comprenaient, ni ne l'admettaient[1]. Il ajoutait, non sans malice, « le Christ a dit : souffrez pour l'amour de la vérité et votre récompense sera grande; les miséricordieux obtiendront miséricorde, aucun acte d'amour ne restera sans récompense...

« Quiconque croit au Christ, c'est-à-dire estime sa parole pour la parole de la sagesse et de la vérité suprêmes doit nécessairement, s'il veut être conséquent, considérer celui qui contredit Jésus comme moins sage et moins véridique que Jésus, et quiconque contredit diamétralement Jésus doit nécessairement lui paraître tenir le langage suivant :

« Moi, Kant, Fichte, Niethammer, ou quel que puisse être mon nom, je me considère comme supérieur en sagesse et en véracité à Jésus, que d'innombrables hommes ont tenu et tiennent encore pour le plus sage et le plus véridique. Jésus s'est trompé et a induit les autres en erreur; mais moi je ne me trompe pas et je n'induis pas en erreur ». Oui, il est tenu de dire : « Hommes ne suivez pas Jésus, suivez-moi. C'est moi qui suis le bon pasteur; tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des assassins, car s'il y a seulement une syllabe de vraie dans l'histoire de Jésus, cette histoire enseigne, aussi expressément qu'on peut enseigner quelque chose, l'existence d'un Dieu qui juge et par conséquent qui *récompense*. Jésus joint à sa morale des promesses réconfortantes; il a promis le bonheur, et nous autres, *philosophes critiques*, nous détestons le bonheur, nous détestons par conséquent quiconque professe et approuve cette détestable doctrine. Jésus, si jamais il a parlé de récompense et de bonheur pour réconforter la souffrance, ou pour confirmer la fidélité au devoir, est un imposteur. C'est nous qui sommes la vraie lumière; il n'y a que les fous qui puissent suivre Jésus et les seuls sages sont ceux qui nous suivent[2]. »

Le même Lavater écrivait à Reinhold le 16 février 1799 :

« L'*Appel* de Fichte me fait souffrir au delà de toute expression, et pour ses parties excellentes et pour ses parties détestables. Gessner et moi pensons qu'une parole de sagesse sur cette affaire, venant de vous, aurait les conséquences les plus bienfaisantes. Puisse l'esprit divin vous inspirer cette parole[3].

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII, 20, p. 532-533. — 2. *Ibid.*, p. 533-334.
3. C'est sans doute pour se rendre aux instances de Lavater que Reinhold écrivit d'abord les *Paradoxes* dont nous avons parlé, puis la *Lettre à Lavater et à Fichte.*

« Un Dieu qui ne peut pas dire : Je suis un Dieu; un Dieu sans personnalité, sans existence, qui ne peut rien, et ne donne rien, un tel Dieu n'est rien, aussi vrai qu'il y a un Dieu vivant, qui est Esprit, Lumière sans obscurité et Amour omnivivifiant. S'amuser, quand il s'agit de la chose la plus sacrée de toutes, à prononcer de creuses paroles magiques, c'est de tous les jeux le plus impie [1]. »

E. *LES CONSEILS DE SCHILLER.*

Mais Schiller fut plus catégorique encore que Lavater. Il désapprouvait le ton de l'*Appel* et il osa le dire sans ambages. Il fit comprendre à Fichte qu'il eût mieux servi sa cause et qu'il eût rendu tout à fait intenable la position de ses adversaires si, au lieu de leur répondre par des injures, il se fût borné à établir froidement l'illégalité de la mesure dont son article avait été l'objet.

En adressant à Schiller, le 18 janvier 1799, son *Appel*, Fichte lui avait écrit :

« Vous êtes, mon très honoré ami, un des premiers dont je souhaite l'approbation pour cet écrit, un de ceux auxquels, en le rédigeant, j'ai souvent pensé [2]. »

Le 16 janvier Schiller lui répondait :

« Mes meilleurs remerciements pour votre écrit, très honorable ami. Il n'y a pas de doute, vous vous y êtes complètement lavé de l'accusation d'athéisme, aux yeux de tout homme qui comprend; et, pour les non-philosophes qui ne comprennent pas, vraisemblablement il leur fermera la bouche... En ce qui concerne mon opinion personnelle, j'eusse souhaité sans doute de vous voir exposer votre profession de foi sur la religion dans un écrit spécial, avec calme et même sans le moindre ressentiment à l'égard du Consistoire de la Saxe. Puisqu'il fallait bien, d'autre part, dire quelque chose sur la confiscation de votre *Journal*, j'aurais prouvé directement par des raisons que l'interdiction de votre écrit, quand bien même il eût été réellement athée, demeurait cependant encore inadmissible en droit, car un gouvernement éclairé et juste ne peut interdire aucune opinion théorique quand elle est exposée dans un ouvrage de science pour des savants. Sur ce point tout le monde, même les philosophes du parti adverse, vous aurait appuyé, et le

1. E. Reinhold, *K. L. Reinhold's Leben und litterarisches Wirken nebst einer Auswahl von Briefen*, Iena, 1825, Frommann, VI, 5, Lavater an Reinhold, Zürich, d. 16. Febr. 1799, p. 410.

2. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., V, 5. Fichte an Schiller, Iena, d. 18. Jan. 1799, p. 391.

débat fût resté cantonné sur un terrain universel, celui où il convient que tout homme qui pense se défende[1]. »

Schiller tenait, disait-il, officieusement du duc, avec lequel, à plusieurs reprises, il s'était entretenu de l'affaire, qu'on n'avait ni ne pouvait avoir l'idée d'empiéter sur la liberté de l'écrivain qu'était Fichte; on souhaitait seulement qu'il mît plus de réserve à parler du haut de la chaire de certaines choses; mais il ajoutait que, si telle était l'opinion personnelle du duc, les intentions de ses conseillers semblaient sans doute plus intransigeantes[2]; et c'était encore une manière de mettre Fichte en garde contre des imprudences qui pouvaient compromettre sa cause.

Pour être discret le conseil n'en était pas moins clair; il fut entendu. Fichte, quelques semaines après la réception de la lettre de Schiller, écrivait, en se conformant à l'avis du poète, une *Justification juridique concernant l'accusation d'athéisme*, justification qu'il adressait aussitôt au Recteur de l'Université.

F. *LA JUSTIFICATION JURIDIQUE DE FICHTE.*

La Justification juridique concernant l'accusation d'athéisme se réduisait, suivant Fichte, à la solution des trois questions qui suivent.

1° Était-il interdit dans tous les cas, et particulièrement dans les écrits philosophiques, d'exposer des doctrines vraiment irréligieuses?

2° Les passages incriminés étaient-ils effectivement entachés d'athéisme?

3° S'il était démontré qu'ils ne le fussent pas, quelles étaient les causes qui avaient rendu cette accusation possible[4]?

Sur le premier point la réponse était péremptoire; c'est la liberté même de la pensée et jusqu'à la possibilité de toute réforme que détruirait l'affirmative. « De son temps aussi Jésus faisait porter son enseignement contre la religion — contre la religion de ses contemporains s'entend —, et il fut crucifié; ses adversaires trouvèrent cela tout à fait bien; aujourd'hui que sa religion domine parmi nous, on le trouve mal. Luther, dans son enseignement, dans ses diatribes, dans ses écrits, attaqua, sans aucun doute, avec la dernière violence la religion — toujours, bien entendu, la religion de ses contemporains —, et il ne fut pas crucifié parce que les premiers aïeux de nos

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., V, 6, Schiller an Fichte, Iena, d. 26. Jan. 1779, p. 392-393. — 2. *Ibid.*, p. 392.

3. Fichte, *S. W.*, V. Bd. *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, p. 239-332. — 4. *Ibid.*, p. 244.

augustes souverains le protégèrent; et cela, nous autres protestants, nous le trouvons très bien, quoique dans le parti adverse il puisse y avoir peut-être, encore à l'heure actuelle, des gens qui trouvent très mal que Luther n'ait pas été pour le moins brûlé vif. D'une manière générale où y a-t-il dans l'histoire du monde un homme puissant qui ait fait progresser la véritable destinée de l'humanité et qui n'ait pas combattu la religion, de certains hommes s'entend, et, pourrait-on ajouter, de la plus grande partie de ses contemporains? Quoi qu'on puisse apporter touchant la religion, on l'apporte sûrement du même coup *contre* la religion de quelqu'un; et on ne peut absolument pas supprimer ceci sans détruire cela. Ou bien peut-être doit-on faire ici entre les hommes une différence. L'interdiction d'écrire contre la religion se bornerait à la religion de certaines personnes, des puissants, des protecteurs; il y aurait des religions *privilégiées*, au sens propre du mot, alors qu'au contraire la religion des autres, des savants, des cerveaux qui pensent, sans avoir d'influence politique, *serait hors la loi*. Ceux qui ont rang de préséance dans le monde sensible convoiteraient-ils aussi par hasard cette même préséance dans le monde des esprits[1]?

Mais « depuis longtemps tous les savants sont d'accord sur l'opinion que tout, même ce qu'il y a de plus impie, de plus hérétique, de plus athée, a droit d'être produit et en conséquence doit être produit devant le public savant[2] ». Fichte renvoie ceux qui en doutent aux *Anti-Gœze* de Lessing, où les raisons justificatives de cette exigence ont été mises en pleine lumière, et où Lessing cite, à l'appui de sa thèse, les pères de l'Église les plus authentiques et les théologiens de tous les temps; il apporte une autorité décisive dans ce débat, celle de l'intransigeant Gœze lui-même, déclarant qu'il fallait permettre d'apporter — pourvu que ce fût avec modération — des objections contre la religion; « cela, disait-il, était nécessaire pour tenir les maîtres en haleine[3] ».

Et Lessing d'ailleurs avait publié, il en convenait sans la moindre réticence, des écrits qui étaient *réellement des attaques* contre la religion chrétienne; pourtant il n'avait pas été puni sévèrement pour cela; il n'avait pas même été traduit en jugement. Ces *Anti-Gœze*, dans lesquels il prouvait son droit à la publication de ces écrits, n'avaient pas été confisqués, et, au temps où Fichte était étudiant à Leipzig, on vendait librement cet ouvrage dans les librairies. Il était

1. *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, I, a, p. 246.
2. *Ibid.* — 3. *Ibid.*, p. 247.

donc inadmissible qu'on poursuivît Fichte et qu'on eût ainsi deux poids et deux mesures. La Cour de Saxe devait poursuivre *tous* les livres qui attaquaient la religion — et alors elle aurait dû jadis mettre en accusation le bibliothécaire du duc de Brunswick, comme elle mettait aujourd'hui en accusation les professeurs du duc de Saxe —, ou elle n'en devait poursuivre aucun [1]; et elle ne devait en poursuivre aucun parce qu'il n'existait pas de *lois* qui l'y autorisent, et que ce sont les lois et non le caprice aveugle qui gouvernent. Il n'y avait pas de loi s'appliquant au délit d'athéisme et par conséquent, aux yeux de la loi, ce délit n'existait pas. Cela était si vrai que les gouvernements, désarmés quant aux lois, avaient institué une police, une censure chargée précisément de surveiller et, au besoin, d'interdire la publication de certains écrits. Or, en l'espèce, le censeur pour les écrits philosophiques était Fichte, et Fichte avait autorisé la publication des articles incriminés; cette publication avait donc été juridiquement irréprochable, et l'interdiction du *Journal* était un abus du pouvoir. On n'avait à aucun degré le droit de poursuivre Fichte et Forberg comme *écrivains*; tout ce que la Cour avait le droit de faire, c'était de poursuivre Fichte comme *censeur*, si elle estimait qu'il avait manqué à son devoir [2].

L'illégalité de la mesure qui frapperait d'interdiction un écrit, même athée, étant établie, Fichte passait au second point de sa défense, et montrait que l'accusation d'athéisme portée contre lui n'était pas fondée.

D'abord on peut nier certaines déterminations d'une chose sans pour cela nier la chose même. On peut nier de Dieu la substantialité, conçue à l'image des corps dans l'espace, sans nier Dieu même, car il y a une autre manière d'exister que l'existence sous forme de chose spatiale, sensible; il y a l'existence sous la forme de l'acte, du supra-sensible; or ce n'est pas à la sphère du sensible, c'est à la sphère du supra-sensible qu'appartient l'existence de Dieu; en voulant renverser cet ordre, en voulant concevoir Dieu sous les espèces du monde sensible, on tombe dans la superstition. On peut nier de Dieu la concevabilité sans nier Dieu même. Concevoir, c'est déterminer et c'est par conséquent limiter; dès qu'on cherche à concevoir Dieu, à en faire l'objet d'un concept, on le détruit par là même puisqu'il cesse alors d'être infini; cette inconcevabilité de

1. *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, p. 247-248.
2. *Ibid.*, I, b., p. 250-251.

Dieu est ce qui nous force à ne lui attribuer ni personnalité ni conscience, car ce sont là des déterminations, c'est-à-dire des limitations[1].

En somme, déclare Fichte, par le seul fait qu'on conçoit Dieu comme une chose il cesse d'être Dieu, et tout prétendu concept de Dieu est nécessairement celui d'une idole. Celui qui dit : « *Tu ne dois pas te faire un concept de Dieu* dit, en d'autres termes, *tu ne dois pas te faire de faux dieux*, et son interdiction a, en esprit, le même sens qu'au point de vue matériel la vieille interdiction de Moïse : « *Tu ne dois pas te faire de Dieu une image, tu n'adoreras pas cette image et tu ne la serviras point*[2]. »

« Mais est-ce donc de l'athéisme, est-ce donc de l'hétérodoxie, est-ce seulement une affirmation nouvelle et inaccoutumée que l'inconcevabilité de Dieu? La Bible ne dit-elle pas que Dieu est une lumière à laquelle personne ne peut atteindre, que personne encore n'a connue. N'est-il pas inscrit, presque dans tous les catéchismes et en propres termes, que Dieu est inconcevable[3]? »

En second lieu, on peut nier certaines preuves d'une chose sans nier pour cela la chose même. On peut nier que l'existence de Dieu se puisse conclure de la considération du monde sensible, sans pour cela nier l'existence même de Dieu[4]. Que les adversaires de Fichte l'appellent donc tant qu'ils le voudront du nom nouveau d'*akosmiste*, ils en ont le droit, mais il n'ont pas le droit de l'appeler un *athéiste*[5].

Ainsi l'accusation n'est pas plus fondée en fait que l'interdiction n'était légitime en droit. Comment donc l'expliquer? C'est la troisième question à laquelle Fichte se proposait de répondre.

L'explication n'était pas difficile à trouver. Elle était d'abord dans le débat qui, depuis qu'il y a des hommes et tant qu'il y en aura, les divise en deux partis irréductibles : « Ceux qui s'attachent à la tradition et ne veulent pas admettre qu'on y change un iota, qui cherchent même à rétrograder, et ceux qui veulent marcher de l'avant, perfectionner les connaissances et les relations humaines. Les premiers, on les appelle, de nos jours, les obscurantistes; on peut appeler les autres les amis du *progrès*. La guerre entre ces partis est éternelle, comme ces partis mêmes; mais il y a dans cette guerre des époques où elle est plus ardente.... L'une de ces époques a été, par exemple, celle de la Réforme, et notre époque qui présente, d'une manière générale, une si grande ressemblance avec

1. *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, Erstes logisches Axiom, 258-267. — 2. *Ibid.*, p. 267. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, Zweites logisches Axiom, p. 267. — 5. *Ibid.*, p. 269.

celle-là, en est une autre. Comme les deux partis en présence ont des attitudes d'esprit tout à fait opposées, leurs deux conceptions de l'honneur sont contradictoires. Ce que l'un appelle bonne réputation et bon renom, est pour l'autre une réputation détestable et une honte. Et inversement. Cela est ainsi et cela doit rester ainsi; car il y a là une nécessité profonde[1]. Toute réconciliation, tout rapprochement des deux partis qui serait le résultat de négociations, et non le résultat spontané du temps, est impossible; quiconque voudrait s'y attendre est, en fait d'expérience, un enfant. Va donc, ô toi naïf ami du *progrès*, démontrer à l'obscurantiste son tort qui te paraît si facile à établir. Peut-être t'accordera-t-il toute ta démonstration; mais ton tort réside précisément en ce que tu *démontres et en ce que tu raisonnes*; les armes avec lesquelles tu combats sont des armes interdites. Ton devoir, c'est de *croire* et d'*obéir*. Ne sais-tu donc pas que cette raison sur laquelle tu t'appuies est corrompue et empoisonnée et qu'il faut que tu commences par recevoir de leurs mains la règle surnaturelle qui te permettra de te servir de la lumière naturelle? Ainsi nos adversaires, quand ils auront fini de lire ma défense, s'ils la lisent, diront : « Fichte n'a pas à raisonner, il doit se soumettre[2]. »

Mais l'accusation contre Fichte, avait une autre raison, d'ordre politique. L'accusation d'athéisme n'avait été, au fond, qu'une occasion et qu'un prétexte pour servir certaines rancunes; la date tardive à laquelle elle s'était produite, postérieure de près d'un an à la publication des articles incriminés, et sur une dénonciation anonyme, la continuation des poursuites, malgré la protestation de Gabler derrière l'autorité duquel l'accusation avait cherché à s'abriter, tout cela n'en était-il pas la preuve[3]? Fichte, une fois de plus, prétend ici arracher le masque à ses ennemis de la première heure, à ceux qu'il défiait, on s'en souvient, dès son arrivée à Iéna, d'oser lui dire face à face ce dont ils l'accusaient. Et c'est lui qui prononcera le fameux mot, le mot qui justifiait toutes les haines, le mot qui faisait de lui un criminel digne de tous les châtiments. Mais en parlant du jacobinisme, du démocratisme que ses ennemis lui prêtent, Fichte tient, à cette heure décisive où se joue sa destinée, à préciser son attitude ou, si l'on veut, à prendre ses précautions.

Quand, pour la première fois, l'accusation de jacobinisme avait

1. *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, p. 273-274.
2. *Ibid.*, p. 274. — 3. *Ibid.*, II.

été lancée contre lui, Fichte, dans l'ardeur de la lutte qu'il soutenait alors contre les Consistoires, en vue d'instituer une Morale laïque, une « Morale pour les savants », avait eu l'intention de braver ses adversaires en publiant, sous son nom, une fin de son ouvrage sur la Révolution française, et il avait fallu, nous l'avons dit, les amicales remontrances de Gœthe, de Voigt, de Hufeland pour le faire renoncer à son projet.

Assagi par l'expérience, conscient et du péril qu'il courait, et de la situation délicate où se trouvait la Cour de Weimar, suspecte de trop de libéralisme, vis-à-vis des princes protecteurs de l'Université d'Iéna hostiles aux idées nouvelles, il semble que Fichte, cette fois, ait montré plus de prudence et cherché à éviter de donner une prise facile à ses accusateurs.

Il parle avec quelque désinvolture de ses « écrits de jeunesse »; il va même, tout en protestant qu'il ne faisait alors que rétablir l'équilibre contre l'arbitraire des puissants du jour, jusqu'à trouver « peut-être un peu d'exagération » dans ces premiers essais; il demande qu'on leur compare ses écrits récents sur la politique, son *Droit naturel*; il joue, semble-t-il, d'ailleurs sur les mots en déclarant qu'il n'est pas un démocrate, si démocratie veut dire gouvernement direct du peuple par lui-même, puisqu'il estime ce gouvernement impossible et réclame l'institution de représentants du peuple, d'Éphores, seuls juges des cas où le recours à la souveraineté populaire devient nécessaire; enfin il se défend énergiquement d'être un fauteur de troubles, « un révolutionnaire », lui qui a tant besoin du calme et de la paix pour méditer.

Il faut citer le passage tout entier; il est caractéristique :

« Le mobile de l'accusation est clair, disait Fichte, il est notoire; seulement personne ne veut appeler la chose par son nom. Mais je ne suis pas en général d'humeur à me cacher, ici particulièrement je ne le veux pas, car je suis à la fin las de ces attaques et je tiens, cette fois, à obtenir la paix pour le reste de mes jours ou à braver la mort. C'est donc moi qui vais le dire. *Je suis à leurs yeux un démocrate, un jacobin*, et voilà le mot. D'un pareil homme on croit toutes les horreurs, sans plus de preuves. Contre un pareil homme toutes les injustices sont permises. S'il n'a pas mérité aujourd'hui ce qui lui arrive, il l'a mérité une autre fois. Dans tous les cas c'est bien fait pour lui, et il est politique de saisir, pour l'atteindre, les accusations qui font le moins de scandale, les accusations les plus populaires.

« Que je suis bien ce démocrate, ce jacobin qu'il faut punir, et

que pour cela ils me haïssent au delà de toute expresssion, le fait est patent [1].

« La preuve en est dans une lettre écrite à cette occasion par un Ministre de l'Électorat saxon, où l'on parle de mon prétendu athéisme précisément comme d'un procédé *nouvellement inventé* par *ces démocrates*.

« Dans cette accusation, où la jalousie littéraire a aussi sa part, on s'est servi, pour me perdre, de la haine contre mon soi-disant démocratisme. Ce n'est pas mon athéisme qu'ils poursuivent juridiquement, c'est mon démocratisme; l'athéisme n'a fourni que le prétexte. Si je ne me défends que contre les accusations avouées, en réalité le traitement qu'on me réserve ne sera que différé; on continuera à me haïr et à me maudire; on saisira la première occasion pour m'atteindre avec plus de rigueur encore. Si je veux obtenir la paix pour l'avenir, il faut que j'aborde la vraie position de l'accusation, il faut que je me défende de préférence sur ce qu'ils pensent au fond de leur cœur.

« Donc je suis un démocrate. Mais qu'est-ce donc qu'un démocrate [2]? »

S'agit-il d'une opinion théorique? Toute opinion théorique devrait être permise, quitte à la réfuter si elle paraît fausse, tant qu'elle n'aboutit pas à des actes qui, seuls, pourraient tomber sous le coup des lois. Mais, en admettant avec ses adversaires qu'on poursuivît des opinions théoriques, Fichte pouvait-il être, même à ce point de vue, accusé de démocratisme? On alléguait contre lui le ton de ses premiers ouvrages, alors que, n'appartenant à aucun État, il était l'hôte d'une petite République du Nord qu'il avait quittée à l'époque où elle fut anéantie [3] pour aller dans une République du Sud, ouvrages où, en dénonçant avec quelque violence peut-être, les excès que se permettaient alors les défenseurs du bon plaisir illimité des rois et des princes, il ne faisait que prendre le contre-pied de leurs exagérations. Mais à ces « écrits de jeunesse » Fichte prétendait opposer, pour permettre de les apprécier à leur valeur, les principes de son *Droit naturel* composé à l'âge d'homme, et qui condamnaient la forme du gouvernement démocratique, c'est-à-dire le gouvernement où le peuple détiendrait directement le pouvoir. N'avait-il pas établi

1. *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, III, p. 286.
2. *Ibid.*, p. 286-287.
3. Dantzig, « la petite République du Nord » dont parle ici Fichte passa sous la domination de la Prusse, au moment même où Fichte retournait en Suisse pour se marier. F. Fröhlich, *Fichte's Reden an die deutsche Nation*. Eine Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1907, p. 22.

la nécessité pour le peuple de remettre ses pouvoirs à un gouvernement exécutif, et n'avait-il pas justement institué l'Éphorat à la fois pour empêcher l'oppression toujours à craindre du peuple par l'Exécutif et pour régler les conditions où l'exercice des droits politiques du peuple, où l'appel à la souveraineté populaire devenait légitime? Il demandait aussi que l'on tînt compte de ses actes, et qu'on lui dît quand il avait été un fauteur de désordres, quand il avait violé les lois, quand il avait été un révolutionnaire. Un révolutionnaire! Lui, dont tous les vœux étaient satisfaits, lui, dont toute la vie avait été consacrée à la spéculation philosophique, et exigeait le repos et la sécurité!

Ce serait assurément chose entièrement nouvelle et encore inédite dans l'histoire de l'humanité, que de voir l'inventeur d'un système nouveau, d'un système tout spéculatif, se mettre à la tête d'une révolution politique[1].

On a bien lu : Fichte se défend en propres termes d'être un révolutionnaire. A-t-il donc renoncé à ses convictions d'antan? Le croire ce serait mal le connaître. Pour attester qu'en dépit de concessions de forme ses idées au fond n'ont pas changé, il suffira d'une remarque.

G. *L'ÉPITRE A REINHOLD.*

En écrivant à Reinhold une lettre où il lui exposait les faits de sa cause, Fichte commençait par déclarer à son ami qu'en prononçant l'interdiction du *Journal philosophique* et en déférant les auteurs des deux articles au Sénat académique, le gouvernement n'avait fait que céder à la pression du parti « du trône et de l'autel », décidé à exterminer en Allemagne la liberté de penser : parfaitement convaincue de l'innocuité de la présence de Fichte à l'Université, la Cour de Weimar avait tout simplement obéi aux injonctions de la Cour de Saxe qui mettait « une ardeur toute spéciale » à vouloir l'éloigner; dès la fin de l'année précédente, Burscher de Leipzig, un de ceux qui étaient initiés aux secrets du gouvernement de la Saxe, avait parié gros que Fichte serait exilé avant la fin de l'année présente; depuis longtemps, Burgsdorf avait gagné Voigt à la cause de ses adversaires, le ministre de l'instruction publique à Dresde avait fait savoir qu'aucun de ceux qui adhéreraient à la philosophie nouvelle n'aurait d'avancement, et que ceux qui l'avaient déjà embrassée, rétrograderaient bien bas; et Fichte en

1. *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, p. 287-293.

terminant sa lettre se déclarait certain, plus que certain que, si les Français n'obtenaient pas la prépondérance indiscutée en Allemagne ou tout au moins dans une importante partie de l'Allemagne et n'y opéraient pas une métamorphose, il n'y aurait plus, d'ici à quelques années, dans ce pays, un seul homme, connu comme un penseur libre, qui pût y trouver asile[1].

Un pareil langage dispense de tout commentaire. Fichte ne pouvait affirmer plus catégoriquement que, pour lui, le salut de l'Allemagne dépendait du triomphe des idées de la Révolution propagées par les conquêtes françaises.

Parce qu'il était tout imbu lui-même de l'esprit révolutionnaire il estimait n'avoir pas le droit de se taire, ayant des raisons de croire que, s'il était possible de sauver encore quelque chose de l'esprit allemand, ce pouvait être par sa parole, et que son silence serait le signal de la disparition complète et prématurée de la philosophie[2].

Cependant Fichte n'ignorait pas que, s'il avait consenti à garder le silence, la Cour de Weimar, après la retentissante satisfaction que l'interdiction du *Journal philosophique* avait donnée à ses adversaires, était disposée à user de ménagements et d'indulgence à son égard, qu'elle était même prête à lui accorder sa grâce pourvu qu'il s'inclinât silencieusement devant la sentence des juges.

Dans son *Épître* au professeur Reinhold contenant le rapport authentique sur l'accusation, *Épître* que, pour les besoins de la défense, Fichte adressait à Reinhold en même temps que sa lettre avec l'autorisation d'en faire tel usage qu'il jugerait convenable, Fichte expliquait qu'on l'avait avisé « en haut lieu » d'aider la Cour de Weimar à arranger les choses en douceur. Qu'il ne fît pas de scandale, qu'il s'engageât aussi peu que possible sur le fond, et la Cour de Weimar se contenterait d'une formule de blâme indulgente, intercéderait en sa faveur auprès du gouvernement de la Saxe Électorale, et tout serait vite oublié[3]. On sent bien ici que la Cour de Weimar, ouverte aux influences françaises, souhaitait de sauver Fichte auquel allaient toutes ses sympathies, en donnant une apparente satisfaction à l'Électeur de Saxe qui dénonçait en lui un perturbateur de l'ordre public, un affilié des révolutionnaires.

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 20. Fichte an Reinhold, Iena, d. 22. Mai 1799, p. 257-258.
2. *Ibid.*, p. 258.
3. *Ibid.*, Erste Abth., VI, *Actenstücke über die Anschuldigung des Atheismus*, 6, Fichte's Sendschreiben an Prof. Reinhold, den actenmässigen Bericht über die Anklage enthaltend, p. 86-87.

Mais dans cette affaire Fichte voyait une question de principes, une question de justice où son honneur d'homme et de philosophe se trouvait engagé. Il avait encore présent à la mémoire le blâme infligé à Kant par le roi de Prusse, Fr.-Guillaume II, à l'instigation de Wöllner, pour avoir, « dans son livre sur la *Religion dans les limites de la simple Raison* et dans d'autres traités de moindre importance fait un mauvais usage de sa philosophie en altérant et en dénigrant maintes doctrines capitales et fondamentales des Livres sacrés et du Christianisme ». Il se souvenait qu'à Kant son gouvernement reprochait également « comme une faute inexcusable d'avoir ainsi agi contre son devoir d'éducateur de la jeunesse » ; qu'à Kant son gouvernement avait également demandé au plus tôt sa justification la plus scrupuleuse, lui enjoignant, sous peine d'encourir la suprême disgrâce du roi et des décisions plus désagréables encore, « de ne pas persister dans ses errements et de s'abstenir dorénavant d'écrire sur de pareils sujets[1] ». Et Fichte ne songeait pas sans tristesse que Kant, son maître, après s'être disculpé de l'accusation qu'on faisait injustement peser sur lui, s'était, dans sa réponse, engagé solennellement « comme sujet très fidèle de Sa Majesté » à ne jamais traiter publiquement, ni dans ses écrits, ni dans ses leçons, de la Religion soit naturelle, soit révélée, employant une formule

1. Voir Schaumann, *Erklärung über Fichte's Appellation und über die Anklagen gegen die Philosophie*, p. 14-15, où se trouve cité le texte même du Rescrit. Voir le texte du Rescrit du 1er octobre 1794 édicté par Fr.-Guillaume II, à l'instigation de Hermès et de Hillmer, contre Kant, coupable d'attaques contre le Christianisme pour avoir écrit *La religion dans les limites de la simple Raison*.

« Frédéric-Guillaume, roi de Prusse par la grâce de Dieu, notre gracieux salut d'abord. Digne et grand savant, cher Sujet, depuis quelque temps déjà, notre souveraine personne a constaté avec le plus grand déplaisir le mauvais usage que vous faites de votre philosophie pour altérer et dénigrer maintes doctrines capitales et fondamentales des livres sacrés et du Christianisme, par exemple, expressément (namentlich) dans votre livre *La religion dans les limites de la simple Raison*, pareillement, dans d'autres *Études* de moindre importance.

« Nous nous attendions à mieux de votre part et vous devez voir vous-même combien vous êtes inexcusable d'agir ainsi contre votre devoir d'éducateur de la jeunesse et contre nos desseins, bien connus de vous, de père du pays. Nous vous demandons au plus tôt votre justification la plus scrupuleuse, et nous attendons de vous, sous peine d'encourir notre suprême disgrâce, qu'à l'avenir vous ne vous rendiez plus coupable de rien de pareil, mais que, conformément à votre devoir, vous employiez bien plutôt votre crédit et vos talents à faire que nos intentions paternelles pour le pays soient de mieux en mieux réalisées; dans le cas contraire et si vous persistiez dans vos errements, attendez-vous immanquablement à des décisions désagréables. Berlin, le 1er octobre 1794. Par ordre spécial de sa très gracieuse Majesté royale. Signé Wöllner. » Cité par Schaumann dans : *Erklärung über Fichte's Appellation und über die Anklagen gegen die Philosophie*, p. 14-15. Voir aussi Kant, *Streit der Fakultäten*, *Kants gesammelte Schriften* hgg. von der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, VII. Bd., Vorrede, p. 6-11; et Delbos : *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, IIe partie, chap. VII, p. 608 et suiv., note 675 et suiv.

(*comme sujet très fidèle de Sa Majesté*) qui comportait, il semble l'avoir avoué lui-même dans une note retrouvée et publiée par Schubert, une restriction mentale. C'est ce qui lui permit, en effet, à l'avènement de Fr.-Guillaume III (nov. 1797) de se considérer comme délié de son engagement et de publier en 1798 le *Conflit des Facultés* (Der Streit der Facultäten)[1]. Une pareille attitude, qui ressemblait un peu à un manque de caractère, n'avait pas laissé Fichte indifférent. Et si, quand il s'agissait de Kant, il avait pu mettre sa prudence au compte de son âge qui lui interdisait la lutte, et l'excuser ainsi, quand il s'agissait de lui-même, dans une cause singulièrement analogue, il dut se considérer comme doublement tenu de relever le défi et de soutenir le combat que Kant n'avait pas osé engager. Il y allait des droits mêmes de la libre pensée et de l'indépendance des philosophes. Accepter, après Kant, l'humiliation d'un blâme, ç'eût été, à ses yeux, renier sa mission de savant, de représentant de la Raison. Il crut de son devoir d'être intransigeant.

Il se refusa donc aux finesses politiques que la Cour de Weimar attendait de lui pour le tirer d'affaire.

« Obtenir justice contre mes puissants accusateurs, écrivait-il dans ce même mémoire, ne paraissait pas possible. On cherchait peut-être à ce que j'eusse à souffrir aussi peu qu'il se pourrait de leur accusation, mais il fallait alors que les ménagements qu'on m'aurait témoignés eussent l'apparence d'une grâce. Tel pouvait être le sentiment de la Cour, mais non pas le mien. J'étais las depuis longtemps de tous ces manèges secrets... Je croyais devoir à la vérité, je croyais d'une importance incalculable, de forcer la Cour à rendre un jugement motivé en droit pur, du moins de ne rien faire de mon côté qui lui permît de s'y dérober. Si ce jugement de droit pur m'était favorable, la vérité remportait une victoire décisive, qui en imposerait à la grande foule; s'il m'était défavorable, tous les penseurs libres sauraient, à dater de ce jour, quelle serait leur situation par rapport aux gouvernements actuels, et ce qu'ils auraient à en attendre. Et, c'est dans ce but que j'ai écrit ma *Justification juridique*[2]. »

Si Fichte s'en était tenu là; si, comme il en avait primitivement

1. Voir Delbos, *loc. cit.*, p. 675, 676, note 1. « Dans ce papier (Raumer's, *Historiches Taschenbuch*, 1838, p. 625), où il justifiait, à ses propres yeux, son attitude dans l'affaire, il *remarquait que*, si l'on doit toujours ne dire que la vérité et surtout ne jamais renier sa conviction intérieure, on n'est pas toujours obligé d'exposer publiquement tout ce qu'on regarde comme vrai; dès lors, dans le cas présent, le devoir d'un sujet fidèle était de se taire. — 2. *Ibid.*, p. 87-88.

l'intention, il avait forcé le gouvernement à rester sur le terrain purement juridique, il eût peut-être fini par obtenir gain de cause.

Malheureusement il alla plus loin et, le 22 mars 1799, il écrivit au conseiller aulique Voigt pour lui déclarer que sa dignité lui interdisait de recevoir un blâme.

H. *LA PREMIÈRE LETTRE A VOIGT. LA MENACE DE FONDER UNE UNIVERSITÉ RIVALE.*

« Très honoré Monsieur le conseiller intime, dans l'affaire que vous savez, je n'ai voulu communiquer *extra acta* avec aucun homme en place. Mais maintenant mes écrits justificatifs sont arrivés; il s'agit de décider de mon sort et peut-être du sort d'une Université célèbre. Après mûre réflexion, je considère comme un devoir de vous en dire un mot, avant que nos deux sorts ne soient fixés.

« Je m'adresse à vous, comme à celui qui m'a appelé ici et qui, pendant quelque temps, a eu la bonté de considérer mes affaires comme une partie des siennes.

« Je laisse entièrement à votre sagesse... le soin de juger s'il convient que vous fassiez plus ample usage de ce que je vous dirai, ou simplement que vous déterminiez en conséquence vos propres avis et vos mesures.

« Je ne parlerai pas du procès même. Ce que j'en ai dit dans mon *Appel* et dans ma *Justification* n'est guère plus que rien. Je ne puis exprimer l'énormité du malentendu. On n'a pas la plus légère idée de la véritable tendance de mon système. D'ailleurs, les accusateurs et les juges qu'on a produits n'ont pas mission d'avoir cette idée; de cette idée dépend pourtant le jugement qui doit porter sur les différentes parties de ma doctrine. Si seulement quelques années de plus avaient encore passé sur l'océan du temps! On verrait alors, comme je le dis dans un ouvrage, tout juste en ce moment sous mes yeux, qu'on m'adresse un reproche absolument identique à celui qu'on ferait à un peintre en le blâmant, je ne dis pas seulement de ne pas avoir donné la marche à ses chevaux peints, comme aux chevaux réels, mais de ne pas leur avoir donné des ailes, comme à Pégase, reproche que lui adresseraient des aveugles qui connaîtraient son œuvre par le seul toucher. Je ne voudrais point partager la honte qu'éprouveront, dans peu d'années, tous ceux qui, dans cette affaire, n'ont pas agi d'une manière tout à fait droite, quand ils se souviendront de la part qu'ils y ont prise.

« Pourquoi met-on en accusation un professeur de philosophie qui est loin d'enseigner l'athéisme, et pourquoi n'en fait-on pas autant

pour le surintendant général de ce duché (il s'agit de Herder) dont les maximes philosophiques, publiquement imprimées, ressemblent en fait à l'athéisme autant qu'un œuf à un œuf? Cette question, que par discrétion je n'ai pas posée, un autre la posera sous peu, si je ne l'en dissuade; et je ne l'en dissuaderai certes point, si l'on fait encore un pas de plus contre moi.

« Pour le moment je prends seulement la liberté de commenter un passage de ma *Justification*. Je dis dans ce passage : on ne m'infligera pas de blâme judiciaire; on n'entreprendra rien d'effectif contre mon honneur qui m'est plus cher que la vie. J'ai dit cela parce que je voulais amener à la résolution de ne pas le faire, non parce que je savais ou pouvais compter avec certitude qu'on ne le ferait pas. Des raisons me concernant personnellement qui ont dû être produites, des raisons récemment apportées concernant toute l'Université et, qui plus est, des raisons concernant l'Électorat de Saxe peuvent bien, pour donner à ce dernier une espèce de satisfaction, amener à la résolution de me faire infliger par le Sénat académique une sévère réprimande, et laisser croire que j'accepterais tranquillement ce blâme.

« Mais il faut que je vous le déclare, très honoré Monsieur le Conseiller intime, n'y comptez pas; je n'ai pas le *droit*, je n'ai pas le *pouvoir* de l'accepter. Je n'en ai pas le *droit*. Toute ma conduite en cette affaire, depuis le début jusqu'à ce jour, n'est pas seulement, j'en ai l'intime conviction, irréprochable, elle mérite des éloges et il est méprisable, dans la mesure où il dépend de nous d'écarter le blâme, de laisser réprimander ce qui mérite des éloges, que ces éloges concernent les autres ou nous-mêmes.

« Je ne le *puis* pas. Depuis longtemps déjà, et aujourd'hui plus que jamais, mes ennemis m'ont acculé à une impasse qui fait de l'intégrité la plus stricte la condition de mon existence. Amis et ennemis exigent de moi cette intégrité. Je ne puis, sans tout perdre, pas plus supporter que commettre publiquement la moindre incorrection. Ce blâme serait rapidement publié dans tous les journaux; mes ennemis l'accueilleraient par un bruyant éclat de rire et avec une joie maligne. Tout homme de bien le sentirait : l'honneur m'interdirait de rester plus longtemps le subordonné d'un gouvernement qui aurait estimé que je méritais un pareil blâme; et si je le restais, le mépris universel m'atteindrait. Je n'aurais plus d'autre ressource que de répondre au blâme par l'envoi de ma démission et à donner à la lettre que j'ai l'honneur d'écrire à votre Excellence la publicité la plus large[1]. »

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., VI, 6. *Actenstücke über die Anschuldigung de*

A l'offre de sa démission Fichte ajoutait une menace. Mais, pour en comprendre le sens, il nous faut ici rapporter les sollicitations dont il était depuis un an l'objet.

Quand, après la paix de Campo-Formio (17 oct. 1797), toute la rive gauche du Rhin passa sous la domination française, il fut question de transformer l'ancienne Université de Mayence, pour en faire une Université modèle. Les autorités qui gouvernaient cette nouvelle province restaient allemandes, sous la surveillance d'un commissaire français (c'était alors Rudler). Le conseiller aulique de Mayence, Fr. G. Yung, reçut la mission de préparer un plan d'organisation de l'Université projetée.

Il pria Fichte de lui communiquer ses idées; il lui avait même demandé son concours effectif pour la direction du « nouvel Institut »; il le chargeait enfin d'obtenir pour ce plan la collaboration d'autres maîtres, animés du même esprit, de maîtres s'étant acquis en Allemagne un nom et une célébrité, en particulier pour la médecine, le droit naturel et politique, l'histoire, la littérature, les belles-lettres.

Fichte avait mis à son acceptation une double condition : 1° l'assurance de n'avoir de contact direct qu'avec Yung, comme supérieur immédiat, et les autorités allemandes; 2° le maintien réel des principes auxquels on s'était arrêté, le jour où l'on passerait à l'organisation de l'établissement. Il ajoutait qu'il considérerait comme un devoir de profiter des ouvertures qu'on lui faisait pour jeter les bases d'une transformation radicale de la culture nationale et consacrer toutes ses forces à cette transformation [1].

Ces négociations furent entreprises et se poursuivirent dans le cours de l'année 1798. Quand éclata « l'affaire de l'athéisme » elles étaient près d'aboutir, et c'est à elles que faisait allusion Perret, l'ancien élève de Fichte, alors secrétaire diplomatique de Bonaparte, quand il écrivait au philosophe, le 26 ventôse an 6 (16 mars 1798) : « Pour favoriser et accélérer l'impulsion générale, j'ai conçu un projet qui pourrait recevoir dans les circonstances présentes une facile exécution. La réunion à la France de la rive gauche du Rhin, en créant un nouveau lien entre les deux nations, doit offrir aux amis de la liberté, persécutés en Allemagne, un asile, et préparer l'affranchissement de la Germanie. Nous avons aussi besoin que la solidité allemande s'allie avec notre impétuosité, et que, changeant nos sen-

Atheismus. Fichte's Sendschreiben an Professor Reinhold, Lettre à Voigt du 22 mars 1799, p. 90-92..

1. *Fichte's Leben* I. Bd., II, 6, p. 299-301.

timents en principes, elle nous retienne sans nous faire rétrograder. Le moyen le plus efficace et le plus sûr pour atteindre ce double but serait, je pense, d'instituer sur les bords du Rhin plusieurs écoles, dont les professeurs seraient pris des Allemands qui réuniraient le plus de connaissances et de talents à l'amour de la liberté. Ce projet est-il exécutable? Veuillez, mon cher Fichte, me confier votre opinion à cet égard. Si votre réponse est affirmative, nous aviserons réciproquement, après une convention préliminaire, aux moyens de réussir.

Votre reconnaissant ami,
C. PERRET[1] ».

Perret n'est d'ailleurs pas le seul témoin qu'on puisse invoquer ici. L'affaire avait donné lieu à toute une correspondance entre Fichte et le conseiller Fr. G. Yung à Mayence. De cette correspondance une seule lettre a été publiée, une lettre de Yung à Fichte, datée de Mayence, le 28 septembre 1798. Mais cette lettre atteste d'abord qu'il y a eu entre Fichte et Yung une correspondance anté-

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII; 11, C. Perret an Fichte, p. 523-524. Dans son *Ienaisches Fichte-Büchlein*, Hase fait remarquer qu'il ne peut s'agir d'un Institut fondé sur le territoire de France; il appuie son affirmation sur la lettre de Fichte à Reinhold du 22 mai 1799, où Fichte déclare que « le nouvel Institut projeté ne concernait pas la République française, mais une autre République, que le projet ne venait pas de lui, que les premières négociations n'avaient pas été entamées par lui ». [*Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 20, Fichte an Reinhold, d. 29. Mai 1799, p. 262.] Mais, en même temps, il déclare que la défaite de Jourdan a réduit à néant ses projets; Hase en induit que, s'il ne s'agit pas de la France et si le succès de l'entreprise devait être lié cependant au succès des armées françaises, il s'agissait sans doute de la République suisse que la victoire de l'archiduc Charles (21 et 25 mars 1799) mettait en mauvaise posture; et il conclut que le siège de l'Université nouvelle devait être sans doute à Zurich, où Fichte avait des relations personnelles. [K. Hase, *Ienaisches Fichte-Büchlein*, note 69, p. 45-46.]

Cependant le fils de Fichte, Hermann, dans la seconde édition de la *Vie* de son père qui est postérieure de plus de cinq ans au livre de Hase (celui-ci est de 1856 la 2e édition de la *Vie* est de 1862), écrit justement :

« C'est maintenant seulement qu'il nous est permis de donner sur ce sujet autre chose que de simples conjectures, car, depuis la première édition de la biographie, il nous est tombé sous la main une correspondance entre Fichte et F. G. Yung qui contient sur l'affaire des explications suffisantes »; et c'est manifestement à cette correspondance qu'est emprunté le récit que nous venons de résumer. [*Fichte's Leben*, I, VI, 2, p. 299].

Or cette correspondance établit, d'une manière qui ne laisse place à aucun doute, la participation de Fichte aux négociations qui se poursuivaient avec le gouvernement français pour le faire nommer professeur à l'Université de Mayence.

Comment concilier ce fait avec la déclaration de Fichte que le nouvel Institut ne concernait pas la République française, c'est ce qui semble assez difficile à élucider.

Mayence était gouvernée par des magistrats allemands placés simplement sous la haute surveillance d'un commissaire français, et conservait ainsi une sorte d'autonomie politique. Fichte estimait-il que l'Université de Mayence ne pouvait dès lors être qualifiée d'Université de la République française? C'est l'hypothèse qu'on est conduit à envisager, et qui expliquerait la condition, mise par Fichte à son acceptation, de n'être en contact direct qu'avec Yung et les autorités allemandes.

rieure[1]; elle fait ensuite formellement allusion à l'organisation du fameux Institut et désigne Mayence comme son siège même; elle établit enfin que Fichte était tenu au courant de toutes les négociations qui se poursuivaient avec le Ministre de la Justice en France; que Yung ne faisait rien sans l'assentiment de Fichte et qu'il lui soumettait son plan[2]; elle semble même faire allusion aux projets relatifs à la réforme de l'éducation dont Fichte avait fait la condition de son acceptation[3].

Ce n'est pas tout. D'autres lettres de la même époque ont trait et à cet Institut projeté et à la venue de Fichte en terre française. L'une est de August Hörix à Fichte, datée de Mayence, le 3 nivôse an 7 de la République française, une et indivisible (23 déc. 1798). Hörix déclare à Fichte que les efforts de la grande Nation pour attirer dans son sein les hommes d'un génie extraordinaire lui font espérer de pouvoir bientôt témoigner à Fichte son respect dans sa Patrie. Il est d'ailleurs chargé par Bernadotte (membre d'honneur de l'Université de Giessen) de saluer Fichte en son nom et de lui demander son portrait. Bernadotte aurait écrit lui-même à Fichte, s'il n'avait eu peur de le compromettre[4].

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII, 15, Hofrath Yung an Fichte, Mainz, d. 28. Sept. 1798, p. 526.

2. Er (Rudler, le commissaire du Gouvernement français dans les pays conquis), hat sich nicht im geringsten auf meinen Plan eingelassen, sondern, unter dem Vorwande der Nothwendigkeit einer *baldigen* Lehranstalt, die alte Universität (mit einigen Veränderungen, hauptsächlich mit Uebergehung der Theologie und derjenigen Zweige der Jurisprudenz, die in der Republik mit den Privilegien der Stände und der Kirche weggefallen sind) wiederhergestellt. Sonst ist der angenommene Plan äusserst dürftig und einseitig, und Mainz wird hinter Iena und Göttingen und sogar hinter deutschen Universitäten des zweiten Rangs ohne Zweifel so weit zurückstehen, dass es in dieser Hinsicht nicht von weitem verdient, einen Mann wie Fichte unter der Zahl seiner öffentlichen Lehrer zu sehen.

Aber alle Hoffnung ist noch nicht aufgegeben. Derjenige Administrator, dessen Bureau ich zu führen habe... hat sich der Sache mit dem männlichsten und edelsten Eifer angenommen. Er hat meinen acht Bogen starken Plan, begleitet von allen dahin gehörigen Papieren, an Lambrechts, den Justizminister in Paris, geschickt...

Ich bin äusserst begierig auf den Erfolg aller dieser Schritte. Von welcher Art er auch sein möge, werde ich Sie davon benachrichtigen. Meinen Plan selbst lege ich Ihnen, sobald mir es möglich ist, vor, und ich bitte Sie, mir Ihr bedeutendes Urtheil darüber zu sagen. Wenn auch der Minister keine thätige Rücksicht darauf nimmt, so lasse ich ihn drucken, aber nicht ohne Ihre Genehmigung, nicht ohne mir von Ihnen Belehrung und Verbesserung erbeten zu haben. Wenn er nicht jetzt Gutes wirken kann, so wird er es künftig, so gut er es kann. In der Natur geht nichts verloren, kein Sandkorn, kein Tropfen Wasser, keine Idee, kein Gefühl. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII, 15, Hofrath Yung an Fichte, Mainz, d. 28. Sept. 1798, p. 526-527.

3. Er (der Brief) zeigt mir nicht allein den tiefen, allumfassenden Denker, sondern auch den warmthätigen Menschenfreund, der an dem Glücke der Menschheit arbeiten will, auch mit Aufopferung seiner augenblicklichen Ruhe und seiner pecuniären Vortheile. *Ibid.*, p. 526.

4. *Fichte's Leben*, II., Zweite Abth., XVIII, 13, A. Hörix an Fichte, p. 524.

L'autre est datée du 2 mars 1799; elle est signée Kr.; elle est plus explicite encore. Kr. déplore qu'à la manière française on ait beaucoup parlé et très peu fait pour l'instruction publique; les émoluments qu'il aurait été possible d'offrir à Fichte (2000 à 2500 fr.) eussent été trop faibles, si tant est que Fichte eût pu trouver à Mayence une sphère d'action suffisante. Et Kr. conclut que la nation rançaise n'est pas mûre pour la doctrine de Fichte, bien plus que, d'après la façon dont elle se comporte actuellement, elle en est indigne [1].

Les documents que nous venons de citer prouvent à la fois que Fichte avait adhéré aux négociations pendantes entre Yung et le gouvernement français, qu'il avait fait espérer son concours, et de plus qu'en offrant par anticipation sa démission à Voigt, en cas de blâme, il escomptait le succès du projet en question. L'allusion à l'Institut de Mayence est, en effet, transparente dans la menace qui termine la lettre de Fichte à Voigt, et qui est manifestement, vis-à-vis de la Cour de Weimar, une tentative d'intimidation.

Fichte écrit dans cette lettre du 22 mars 1799 :

« Plusieurs de mes amis, dont les sentiments sont conformes aux miens, et dont on se plaît à reconnaître l'importance pour l'Académie, verraient dans l'atteinte à ma liberté d'enseigner une atteinte à leur propre liberté, et sont également d'accord avec moi sur le projet dont je viens de faire part à votre Excellence. Ils m'ont donné leur parole qu'au cas où, dans les circonstances que je vous ai dites, je serais forcé d'abandonner cette Académie, ils me suivraient et prendraient part à mes futures entreprises. Ils m'ont autorisé à vous le faire savoir. Il est question d'un nouvel Institut; notre plan est fait et nous pouvons espérer de retrouver là où nous irons le même cercle d'action qui, seul, a pu nous attirer ici, et les égards que, dans le cas présent, on nous aurait refusés; je recommande la chose à votre sagesse et à votre amour de la justice, et je me recommande moi-même, et mes affaires restantes, à votre ordinaire bienveillance [2]. »

Fichte était sorti des voies juridiques. Cette fausse manœuvre fut-elle accomplie sous l'influence d'un ami maladroit, du théologien Paulus alors prorecteur de l'Université? C'est ce que semble indiquer Fichte.

1. *Fichte's Leben*, II., Zweite Abth., XVIII, 14, Kr. an Fichte, Offenbach bei Frankfurt, d. 2. März 1799, p. 525.

2. *Ibid.*, II, Erste Abth., VI. *Actenstücke über die Anschuldigung des Atheismus.* Fichte's Sendschreiben an Prof. Reinhold, p. 92.

I. *LES CONSEILS DE PAULUS.*

Dans son *Épître* à Reinhold contenant le rapport authentique au sujet de l'accusation d'athéisme, Fichte écrit : « Ah ! si j'étais resté fidèle, quelques jours de plus, à ma résolution ! quoi qu'ils eussent fait, ils n'auraient pas acquis contre moi une apparence de droit.

« Ah ! il est si difficile de rester strictement honnête quand on est entouré d'hommes purement circonspects, purement politiques.

« Une imagination trompeuse me présentait comme un devoir de prudence, lié au souci des intérêts suprêmes de la science, de prévenir cette impossibilité (l'impossibilité d'accepter de blâme), d'éviter les dernières extrémités et, dans ce dessein, de rendre attentif à la nécessité où je me trouverais (en cas de blâme) d'abandonner ma place, l'homme qui devait avoir une influence prépondérante dans la décision à prendre (Voigt).

« Livré à moi seul, aurais-je donné suite à cette idée (l'idée d'écrire la lettre à Voigt) ou ne serais-je pas plutôt revenu à ma résolution première de ne m'écarter en rien des voies juridiques ouvertes et de laisser le gouvernement agir entièrement à ses risques et périls ? Je n'ose à cet égard rien affirmer de décisif. Tel qu'au fond je me connais, je crois bien que je m'en serais tenu à ce dernier parti.

« Mais je ne restai pas livré à moi-même. Je communiquai mon idée à la seule autorité qu'il y ait jamais eu pour moi en ce lieu, à l'autorité d'un esprit dont la droiture m'était connue comme aussi la grande expérience du monde et le sang-froid. On approuva cette idée ; on y collabora, si bien que la lettre devint une affaire commune ; on trouva dangereux tout délai ; en quelques heures la détermination fut prise, la lettre jetée en brouillon sur le papier, vue et approuvée par l'autre partie, écrite et envoyée [1]. »

Paulus, que Fichte, sans le nommer, désigne ici comme son collaborateur, décline, il est vrai, dans ses *Esquisses de l'histoire de mon éducation et de ma vie* (Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebens-Geschichte), toute responsabilité à cet égard et toute participation à la confection de la lettre ; il écrit : « Auquel de ses proches amis Fichte montra-t-il cette lettre, je ne le sais pas. Cette *autorité*, *unique pour lui*, qu'il ne fait que désigner, ne fut, en tout cas, pas moi.

« L'esprit droit, *versé dans l'expérience* du monde, *froid* et *circonspect*, fut-ce Griesbach ? Je l'ignore. Quand Fichte me lut la lettre, la phrase sur « les nombreux amis qui, au cas où la liberté de l'enseignement aurait été menacée, avaient formé le projet de

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., VI, 6. Sendschreiben an Prof. Reinhold, p. 88-89.

s'unir à lui pour aller fonder ailleurs un nouvel Institut et même arrêté leur *plan* s'y trouvait déjà. Fichte me demanda seulement s'il devait laisser le passage. Je répondis que, si la liberté des convictions se trouvait annulée pour les maîtres, je ne pourrais pas, moi non plus, rester à Iéna. Mais, en ce qui concernait l'allusion à ce projet, pour moi énigmatique, je fus naturellement forcé d'admettre que Fichte était déjà entièrement d'accord sur ce point, d'une façon précise, avec telles ou telles personnes déterminées. Je n'étais pas du nombre et il ne m'avait jamais parlé d'un projet de ce genre; cela était, entre nous deux, certain. Mais, puisque j'étais *forcé* de tenir pour une chose réglée avec d'autres professeurs excellents ce projet qu'on présentait comme arrêté, et puisque j'y voyais un *malheur pour l'Université*, je conseillai en tout cas de laisser le passage, afin qu'il pût d'autant mieux engager le prévoyant curateur à parer au mal.

« Que jusqu'à ce moment je n'aie pas eu vent d'un pareil projet, rien de plus sûr. Je l'aurais déconseillé à tous de toutes mes forces, je voyais trop clairement d'avance qu'en ce temps, tout plein de la peur de la Révolution, il ne pourrait être réalisé nulle part en Allemagne; et si la *liberté d'enseignement* de tous était aussi pour moi un bien précieux, je n'avais en aucun cas la crainte que l'avertissement bien enveloppé donné à Fichte, d'être à l'avenir plus circonspect et plus conciliant, ne la mît en péril pour d'autres.

« Tout au contraire, si on m'avait consulté d'avance sur ce projet, il aurait été de toute impossibilité que naquît en moi la résolution de me risquer dans un Institut où l'autorité dominante eût été celle de l'homme qui, dans la vie pratique, commettait d'ordinaire le plus de bévues, de l'idéaliste trop prompt et aussi scientifiquement trop léger, mais encore plus rapidement changeant à l'égard de ses amis (ce qu'avaient été pourtant Reinhold et Jacobi[1]). Jamais je n'ai seulement demandé à Fichte quels étaient les amis décidés et les conseillers qui avaient appuyé ce plan, déjà arrêté, disait la lettre, *c'est-à-dire* que je devais considérer comme une chose à laquelle seul le curateur pouvait parer et que pour cela il devait connaître confidentiellement[2]. »

Ces allégations de Paulus peuvent-elles être acceptées sans réserves? Il ne le semble pas. Si l'on ne peut établir, en effet, par

1. Les *Esquisses* sont de 1859, et Paulus fait ici allusion à la brouille de Fichte avec Reinhold et Jacobi.

2. Dr E. G. Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebens-Geschichte*, Heidelberg und Leipzig, Groos, 1839, p. 173-174.

des textes, qu'il ait formellement promis son concours pour le fameux *projet*, il est certain qu'il a eu, quoi qu'il en dise, connaissance, probablement avant tout autre, du dessein de Fichte, et qu'il a, comme Fichte l'affirme, approuvé sa lettre, qu'il y a même collaboré.

Sur une feuille volante, retrouvée par Hermann Fichte dans les papiers de son père, après sa mort, et publiée dans la *Biographie* on lit, en effet, ce mot, adressé par Fichte à Paulus :

« Voici, mon cher, le brouillon. Je n'ai pas parlé spécialement du blâme officieux (privat Verweis); je me suis borné à repousser le blâme officiel. Si d'eux-mêmes ils ne saisissent pas au vol cet expédient, ce n'est pourtant pas mon affaire de le leur fournir directement.

« Votre F.[1]. »

De ce mot il semble ressortir qu'il avait été question entre Paulus et Fichte des moyens d'éviter une rupture définitive avec le gouvernement, rupture qui aurait eu pour conséquence la révocation ou la démission de Fichte. Est-il téméraire de penser que cette conversation eut lieu à l'instigation de Paulus, alors Prorecteur, chargé des intérêts de l'Université? Paulus lui-même avoue d'ailleurs s'être laissé envelopper dans cet imbroglio, non sans doute pour tenter de donner des conseils à Fichte qui, par habitude de caractère, voulait pousser les choses à l'extrême (ce qui répugnait à Paulus et lui paraissait illégitime à moins d'obligation morale), mais pour rectifier les idées régnantes, et il y était amené par des articles de journaux. Il déclare qu'ayant été voir Gœthe, celui-ci le tranquillisa en lui disant que si Fichte ne rendait au gouvernement la chose impossible, on le conserverait et le maintiendrait en fonctions[2], ajoutant : « Je crains seulement que le Moi de Fichte ne s'imagine souvent le Non-Moi tout autrement qu'il n'est perçu. » Mais Paulus fait observer qu'à toutes ces avances Fichte répondait qu'il ne voulait entrer en conversation en matière de doctrine avec aucune autorité « extra acta » (ce que d'ailleurs Fichte confirme dans son *Épître* à Reinhold en disant qu'il refusa de négocier, avec la Cour et d'acheter sa grâce au prix d'une apparente soumission; qu'il crut devoir à la vérité de forcer la Cour à rendre un jugement purement juridique et de ne rien faire pour sa part qui lui permît d'y échapper[3]). Enfin, en dehors même du rôle joué par

1. *Fichte's Leben*, zweite Auflage, 1862, I, II, 6. Note de la page 297. Cette seconde édition est de 1862, donc postérieure aux *Esquisses* de Paulus et y répond.
2. Paulus, *Skizzen...*, p. 172.
3. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., VI, *Actenstücke über die Anschuldigung des Atheismus*, 6. Fichte's Sendschreiben an Prof. Reinhold, p. 87-88.

Paulus dans ces négociations, la réponse qu'il fit au billet de Fichte — au sujet du brouillon de la lettre à Voigt — et qu'il inscrivit au bas de ce billet même, ne laisse aucun doute sur sa participation à la fameuse lettre.

« Je suis entièrement d'accord avec vous, écrivait-il. Peut-être serait-il conforme à votre but, pour éviter les dernières extrémités, d'écrire à l'avant-dernière page, ligne 12, ces mots plus précis encore : « Je considérerais comme funeste pour moi un pareil blâme qui me compromettrait aux yeux du public, le juge qui ne connaît pas la prescription », ou quelque chose d'analogue. L'expédient d'un blâme qui ne serait pas officiel et compromettant pour vous, si cela était nécessaire, serait ainsi d'autant plus aisément suggéré à Voigt, sans que vous eussiez à prononcer le mot.

« 21 mars 1799. Votre P.[1]. »

Fichte, toujours dans son *Épître* à Reinhold, déclare, d'ailleurs, que Paulus, le jour même de l'envoi de la lettre, se chargea d'aller trouver Voigt et de l'entretenir oralement de l'affaire. Il s'agissait de lui dire ce que Fichte, dans sa lettre, n'avait pu faire en termes exprès et se bornait à laisser entendre : que la solution du conflit était dans un blâme officieux; il s'agissait d'insister avec force et d'une manière très explicite sur les conséquences qu'aurait pour l'Université un blâme officiel[2].

Enfin, dans le *Rapport sur le concept de la théorie de la Science et sur sa destinée jusqu'à l'heure présente*, Fichte désigne encore expressément Paulus, « comme l'homme qui lui conseilla une certaine première lettre dont il concerta les termes avec lui, une lettre qui, sans son intervention, n'aurait pas été écrite[3] ».

Ce fut donc, croyons-nous, sur les conseils et avec la collaboration de Paulus que Fichte écrivit la lettre en question, dont le ton rendait sa révocation inévitable et devait donner à ses adversaires l'apparence de justiciers.

3. LE RESCRIT DU 29 MARS 1799. LE RÔLE DE GŒTHE.

Autorisé par Fichte même à faire de cette lettre l'usage qui lui plairait, « Voigt, comme le remarque Paulus dans ses *Esquisses*, Voigt, le propre conseiller intime du duc, ne pouvait guère se risquer à *ne*

1. *Fichte's Leben*, I, II. 6, note de la page 297.
2. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., VI. *Actenstücke über die Anschuldigung des Atheismus*, 6. Fichte's Sendschreiben an Prof. Reinhold, p. 93.
3. Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., 3, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*, II, p. 404.

pas lui montrer cette lettre, dont Fichte ferait peut-être un jour état[1] ». La pièce fut donc versée au dossier.

Elle fit scandale. Un fonctionnaire se permettait de parler sur un pareil ton au gouvernement dont il relevait; il osait le menacer de représailles escomptant comme déjà certaine une mesure qui n'avait pas encore été prise; il allait, dans l'égarement de sa colère, jusqu'à essayer de fomenter la révolte au sein même de l'Académie, excitant ses collègues à faire un éclat et à le suivre dans sa retraite! Quel gouvernement eût pu tolérer de pareils procédés! Toute transaction devenait impossible; tout ménagement eût été une capitulation. Il ne restait qu'à sévir, et le moins que la Cour pouvait faire était de révoquer le philosophe récalcitrant.

Ainsi en jugea Gœthe, alors tout-puissant à la Cour, et ses conseils furent aussitôt suivis[2].

Le 29 mars, le duc de Saxe Ch.-Auguste adressait à l'Académie d'Iéna au sujet de l'athéisme attribué aux éditeurs du *Journal philosophique*, les professeurs Fichte et Niethammer, le rescrit que voici :

« D'après votre rapport du 23, les éditeurs du *Journal philosophique*, les professeurs Fichte et Niethammer, vous ont notifié l'envoi de la justification qui leur avait été demandée au sujet du reproche d'athéisme qui leur est fait; cet envoi nous est bien parvenu, et nous y avons vu, en effet, *comment les susdits professeurs veulent laver de ce reproche les passages incriminés du* Journal philosophique *en donnant une explication de la terminologie philosophique adoptée par eux*. Sans doute des spéculations philosophiques ne peuvent faire l'objet d'une décision juridique, mais nous sommes néanmoins bien forcé de reconnaître la grande imprudence des éditeurs du *Journal philosophique* dans leur tentative pour propager des propositions si singulières et si scandaleuses, à les prendre au sens commun des mots, alors que nous sommes en droit d'attendre des professeurs de l'Académie, gardiens de sa bonne réputation, qu'ils s'abstiennent d'opinions et d'articles à double entente sur un sujet si important.

1. Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebens-Geschichte*, p. 174. Ce n'est pas l'avis de Caroline Schlegel qui écrivait à son amie Louise Götter : « Fichte avait des raisons de considérer Voigt comme son ami; s'il l'avait été, il aurait dû retourner à Fichte sa lettre et lui dire : vous me laissez libre de faire usage de cette lettre, voici l'usage que j'en fais : je la déchire, à moins que vous ne vouliez expressément que je la montre. » Waitz, *Caroline, Briefe*. I. Bd., 160, an Luise Götter. Iena, d. 24. April 99, p. 254.

2. Gœthe, *Werke*, édition de Weimar, *Tag- und Jahreshefte*, 1803, 35. Bd., p. 152.

« En conséquence, ajoutait le document, nous vous prions, conformément aux rescrits de la Cour princière que nous avons approuvés, de bien vouloir infliger un blâme aux professeurs Fichte et Niethammer, en raison de leur imprudence, et de leur recommander dorénavant plus de circonspection dans le choix des articles destinés au public. Nous comptons aussi à l'avenir que tous les professeurs de l'Académie s'abstiendront, dans leurs cours, de professer des principes contraires à l'universel respect de Dieu. »

A ce rescrit était joint le post-scriptum suivant :

« Nous vous faisons connaître par la pièce ci-incluse (la lettre de Fichte à Voigt) comment le professeur Fichte, de votre Université, dans une lettre adressée à un des membres de notre Conseil intime, a déclaré devoir répondre, par l'envoi de sa démission, au blâme qui lui serait infligé, dans l'affaire qui le concerne, à cause de l'athéisme qu'on lui reproche. Et comme, dans le rescrit qui précède, il nous a fallu lui infliger ce blâme, nous avons pris, pour notre part, la résolution d'accepter sur-le-champ la démission qu'il nous offre.

« Nous vous prions en conséquence, quand les actes relatifs à sa démission auront été enregistrés, de lui notifier sa révocation et de lui donner aussi préalablement avis de notre ferme intention de ne pas refuser la démission de ceux qui croiraient devoir suivre ses directions.

« Signé : Ch. duc de Saxe[1]. »

L'instigateur de ce rescrit, au dire du biographe de Fichte, qui déclarait tenir la chose de source sûre, avait été Gœthe lui-même, alors ministre d'État. Depuis le jour où, avec Voigt, il avait contribué si efficacement à la nomination de Fichte, comme successeur de Reinhold, dans la chaire de philosophie kantienne à l'Université d'Iéna, il s'était aperçu de la difficulté d'exercer sur le jeune savant une influence modératrice. A plus d'une reprise, il avait eu, en sa qualité de conseiller intime, quelque souci de l'attitude intransigeante de Fichte et des sympathies pour la Révolution que suscitait son enseignement. N'est-ce pas Charlotte von Kalb elle-même qui, dès le 18 juin 1794, demandait à Gœthe, avec une curiosité passionnée, si le troisième volume de Fichte sur la Révolution avait déjà paru, désireuse de connaître les conséquences de sa doctrine?

Quand Fichte voulut publier une seconde édition de ses *Contributions*, Gœthe et Voigt firent tout pour essayer de l'en dissuader,

1. *Fichte's Leben*, II, Erste Abth., VI, *Actenstücke..*, 6, p. 93-95.

redoutant l'effet que cela pourrait produire à Dresde. Voigt, en octobre 1794, avait, on s'en souvient, écrit à Hufeland : « Je suis bien sûr qu'à cet égard Fichte n'aurait pas la moindre crainte et que cela lui serait parfaitement égal; mais nous ne pouvons être dans ces sentiments *nous autres* qui aimons à vivre en paix et qui ne voulons pas non plus laisser diffamer Iéna. Dans les cabinets on parle en général des écrivains beaucoup plus qu'on ne peut le croire au dehors et tout prétexte serait mis à profit pour décrier notre prétendu goût pour le jacobinisme (Jacobinerei)[1]. J'ai certes confiance que notre Fichte fera aussi quelque chose par amour pour nous, à supposer qu'en ce qui le concerne, toutes les conséquences à redouter lui soient indifférentes[2] »; il avait ajouté : « j'apprends confidentiellement que Fichte doit publier une seconde édition de ses *Contributions destinées à justifier la Révolution française*; j'en serais vraiment fâché pour lui; ce qu'il pourrait y gagner en argent et en vanité ne compenserait pas ce qu'il risque d'y perdre. Pourquoi quand il s'agit d'une pareille chose n'a-t-il pas plus de confiance en Gœthe, en moi, en ses autres amis[3]? »

Pour cette fois Fichte s'était rendu aux conseils de Gœthe et de Voigt, il avait évité le scandale qui l'eût privé de sa chaire dès le début de son enseignement. Gœthe en avait su gré sans doute à Fichte puisque, à deux reprises, on l'a vu, il intervint en sa faveur près de la Cour, au moment où, après les *Leçons sur la destination du savant*, on l'accusait déjà de vouloir renverser les trônes, puis quand, après les conférences du dimanche, on le traduisit une première fois devant le Sénat académique.

Il en fut autrement le jour où Voigt eut transmis à Gœthe la fameuse lettre que Fichte lui avait écrite. C'était, il est vrai, une lettre privée, toutefois Fichte avait bien autorisé Voigt à en faire officiellement usage, et Voigt, le jour même, le 23 mars, en informa par dépêche Gœthe alors justement à Iéna. Gœthe trouva la mesure comble et répondit par retour du courrier. Sa réponse est perdue, mais, à la tournure des événements, on en peut aisément deviner le sens. En revenant à Weimar, il eut encore, le 27 mars, un long entretien avec Voigt sur les choses académiques[4].

1. Voigt parlait en connaissance de cause. Déjà, durant l'été de 1795, au cours d'un voyage à Dresde, il avait pu constater que les Ministres « avaient fort mauvaise opinion » de Fichte et il avait eu quelque peine à les retourner en faveur du philosophe (*Fichte's Leben*, I, II, 5, p. 262).

2. A. Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit*. Aus Briefen des G. R. Voigt. 20. Oct. 94, p. 70.

3. R. Neumann, *Gœthe und Fichte*, p. 14.

4. *Ibid.*, p. 23.

Quand l'affaire vint en délibéré, les conseillers, et Voigt à leur tête, hésitaient à prendre une mesure dont ils redoutaient les conséquences pour l'Université; leur timidité les inclinait aux concessions. Gœthe, en homme de gouvernement, ne pouvait admettre qu'un fonctionnaire, s'appelât-il Fichte, prît une attitude de révolte et se permît d'adresser des menaces à la Cour; il déclara qu'il fallait accepter la démission et, puisque Fichte parlait de partir, le prendre au mot; il emporta le vote en ajoutant que, si son propre fils avait osé tenir un pareil langage à l'égard du Ministère, il eût voté contre lui. Et, à ceux qui lui représentaient l'éclat que donnaient à l'Université l'éloquence et la réputation de Fichte, il répondit par ces paroles qui ont un son de glas :

« Au firmament, quand une étoile disparaît, une autre se lève[1]. »

L'autre étoile, c'était Schelling qui, appelé à Iéna sur les instances mêmes de Fichte[2], y professait depuis un semestre et, à peine installé, avait déjà commencé à « tirer tout à lui[3] »; Schelling dont Gœthe écrivait à Voigt, dès le 29 mai 1798, que « c'était un cerveau très clair, énergique et organisé à la dernière mode » chez lequel il n'avait pu apercevoir la moindre trace de « tournure sans culottique » — l'expression vaut d'être retenue[4].

Voici d'ailleurs en quels termes Gœthe lui-même a consigné, dans son *Journal*, son jugement sur Fichte :

« Après le départ de Reinhold qui apparut, à juste titre, comme une grosse perte pour l'Université, on eut la hardiesse, j'oserai dire la témérité de donner sa succession à Fichte qui, dans ses écrits, s'était expliqué avec emphase (Grossheit) mais peut-être pas avec toute la convenance qu'il eût fallu, sur les objets les plus importants de la morale et de la politique. C'était une des personnalités les plus qualifiées (tüchtig) qu'on eût jamais vues, et, à les considérer de haut, il n'y avait rien à blâmer dans ses convictions; mais comment se serait-il accordé avec le monde qu'il considérait comme sa création et comme sa possession[5]. »

« Fichte avait osé s'exprimer, dans un *Journal philosophique*, sur

1. *Fichte's Leben*, I, II, 6, p. 288-92, voir aussi K. Hase, *Ienaisches Fichte-Büchlein*, p. 49.

2. A. Diezmann, *Aus Weimars Glanzzeit*. Aus Briefen des G. R. Voigt, p. 72 (Den Freund Schelling hat mir schon vor einem Jahre Fichte selbst aufs stärkste empfohlen. Da jener seiner Philosophie in der Anwendung eine andere Richtung giebt als dieser, so denke ich, dass diese *Ichheiten* sich nicht aufheben sollen.) 16. Jul. 98.

3. *Beilage zur Allg. Zeit.*, n° 24, Freitag. 4. März 1814, p. 85.

4. Gœthe, *Werke*, *Briefe*, éd. de Weimar, 13. Bd., 3805. An C. G. Voigt. Iena am 29. May 1798, p. 168.

5. Gœthe, *Werke*, éd. de Weimar, 35. Bd. *Tag- und Jahreshefte*, 1794, p. 31.

Dieu et sur les choses divines d'une manière qui paraissait en contradiction avec les formules traditionnelles relatives à de pareils mystères. On le mit en accusation. Sa défense n'améliora point les choses, parce qu'il agit avec passion, sans deviner quelles étaient, de ce côté, les bonnes dispositions qu'on avait à son égard, combien on savait interpréter favorablement ses pensées, ses paroles, ce qu'on ne pouvait sans doute lui faire connaître tout crûment, pas plus que les intentions où l'on était de le tirer d'affaire avec le plus d'indulgence possible. Les demandes et les répliques, les conjectures et les affirmations, les confirmations et les résolutions voguèrent entremêlées à l'Académie en de multiples et incertains discours. On parla d'une remontrance ministérielle, de rien de moins que d'une espèce de blâme que Fichte devait recevoir. Là-dessus, contre toute attente, il se tint pour autorisé à adresser au Ministère une lettre violente, supposant certaine la mesure en question, déclarant avec colère et dépit qu'il ne souffrirait jamais pareille chose, qu'il préférerait, sans plus, se retirer de l'Académie, et, en cette occurrence, non pas tout seul, car plusieurs autres professeurs de marque étaient d'accord avec lui pour quitter les lieux.

« Cette lettre enraya d'un seul coup toutes les bonnes dispositions que l'on conservait à son égard, pour mieux dire, les paralysa; il ne restait plus d'issue, il ne restait plus de médiation possible, et la plus clémente mesure était de lui donner son congé tout net. Quant au concert pour quitter l'Académie avec lui, personne n'osa l'avouer : tout resta pour le moment en l'état. Mais une telle irritation intérieure s'était emparée de tous les esprits, qu'en silence on se mit en quête de changer de ville; à la fin le juriste Hufeland partit pour Ingolstadt, Paulus et Schelling, pour Wurzbourg[1]. »

Et le même Gœthe écrivait à Schlosser, le 30 août 1799 :

« En ce qui concerne Fichte, j'éprouve toujours de la peine à voir qu'il a fallu le perdre et que sa folle prétention l'a jeté hors d'une existence qu'il ne retrouvera pas dans toute l'étendue du globe terrestre, si singulière que puisse sembler cette hyperbole. Plus on vieillit, plus on apprécie les dons naturels, parce que rien ne peut les procurer; Fichte est à coup sûr un des cerveaux les mieux organisés, mais, je le crains, perdu maintenant pour lui et pour le monde. Sa situation actuelle doit nécessairement ajouter encore l'amertume au reste de ses simagrées. D'ailleurs, si mince que paraisse la chose, c'est un bonheur que les Cours, dans une affaire

1. Gœthe, *Werke*, éd. de Weimar, 35. Bd. *Tag- und Jahreshefte*, 1803, p. 151-153.

où, comme tu le sais, une prétention impudente était poussée si loin, aient pu faire un pas, qui, s'il est approuvé d'un côté, ne peut être blâmé de l'autre. Et, en ce qui me concerne personnellement, j'avoue volontiers que je voterais contre mon propre fils, s'il se permettait un pareil langage à l'égard d'un gouvernement[1]. »

Et, à G. de Humboldt, il écrivait, le 16 septembre : « Vous savez déjà que Fichte a quitté Iéna. Ils ont commencé par faire une sottise dans le *Journal philosophique* en y insérant un article qui, d'après le langage traditionnel, était assez athée. Et Fichte — qui était dans son tort — fut encore par-dessus le marché grossier à l'égard du gouvernement et reçut son congé[2]. »

Gœthe ne se borna pas à être l'instigateur du décret qui retirait à Fichte sa chaire, il fut encore un de ceux qui se préoccupèrent du lieu où Fichte allait se rendre, ainsi qu'en témoigne une remarque du *Journal* de Gœthe, en date du 12 mai (« Vu le conseiller intime Voigt; parlé du prochain endroit où Fichte va séjourner »); et il est difficile de croire qu'il fut tout à fait étranger aux mesures qui interdirent à Fichte la proximité d'Iéna[3].

1. Ph. Stein, *Gœthe-Briefe*. Berlin, 1903, IV. Bd. Weimar u. Iena, 1792-1800. Verlag von Otto Elsner, 913. an J. G. Schlosser, p. 257, Weimar, am 30. Aug. 1799. Éd. de Weimar, IV. Abth., 14. Bd., 4105, p. 172.

2. Gœthe, *Werke*, *Briefe*, éd. de Weimar, IV. Abth., 14. Bd., 4108, p. 179. An W. von Humboldt, 16. Sept.

3. Robert Neumann, *Gœthe und Fichte*, p. 24. Fichte cependant ne lui en garda pas rancune. Tout au plus, le jour où sa femme lui eut rapporté ce propos de Gœthe « que l'emportement de Fichte avait été bien regrettable, car il avait obtenu un tel succès à l'Université, que c'était une grande perte pour elle d'être privée de son enseignement », Fichte s'exclama-t-il : « Ce que tu m'écris de Gœthe est un peu fort! On comprend que des hommes comme Gœthe, une fois dissipé le premier mouvement de vivacité, aient honte des affaires où ils ont pris parti contre moi, et que l'on interprète, à leur égard, ils le savent, tout autrement qu'ils ne le pensaient; on comprend que ces gens voudraient qu'elles n'eussent pas eu lieu, s'apercevant que l'Université a subi un dommage qui n'est pas facile à réparer. » [*Fichte's Leben*, I, II, 6, p. 324, Lettre du 10 octobre 1799.] Mais cela n'empêchait pas Fichte de reconnaître que ces événements étaient conformes à la logique des choses : « Écoute, ma bonne, écrivait-il à sa femme, dès le mois d'août, voici comment j'envisage maintenant l'affaire. N'avoir pas voulu de blâme et avoir menacé de ma démission, ce fut très bien, et cela me regardait; je ne m'en repens pas le moins du monde, et, en pareil cas, je recommencerais; qu'ils aient accepté la démission, cela les regarde eux; qu'en la circonstance ils n'aient pas observé tout à fait la forme, c'est encore leur affaire, non la mienne; je ne récrimine pas contre eux, car je suis servi à mon souhait (denn ich habe meinen Willen). Je ne voulais pas de blâme, je n'en ai pas eu. » (*Ibid.*, p. 319, lettre du 20 août.)

Il disait encore dans une lettre postérieure : « Le gouvernement de Weimar, à sa manière, a eu tout à fait raison, comme moi, à la mienne; entre nous deux — comme parties — il fallait que les choses se passassent ainsi : je ne leur en veux pas. » A quoi sa femme répondait : « Que ce soit toi, bonne âme, qui prennes la défense de Voigt, je ne le comprends pas, et je ne vois pas en quoi il l'a mérité. » (*Ibid.*, p. 329, Aus der Antwort seiner Frau.)

*
* *

K. *LA DEUXIÈME LETTRE A VOIGT.*

L'annonce du décret de révocation joint au blâme, mais à « un blâme facilement acceptable », terrifia Paulus[1]. Le décret contenait l'ordre exprès de communiquer à Fichte, dès le jour même et préalablement à toute procédure, la décision de la Cour de Weimar[2]. Paulus déclare que lui, pourtant si timide, eut, comme recteur, l'audace de suspendre ce décret, de ne pas lui donner sur-le-champ force de loi en suivant vis-à-vis du Sénat la marche réglementaire, qui était la déclaration immédiate[3].

De fait la notification au Sénat porte la date du 2 avril et elle est signée du sénateur premier votant, Griesbach, mais non du recteur. Celui-ci l'a reprise et il y ajoute, le 5 avril, ce post-scriptum : « Cette missive, par suite d'une circonstance particulière qui est survenue, a subi un retard; elle vient seulement maintenant d'être transmise par moi au Sénat. »

Pourquoi cette désobéissance à l'ordre du décret? Pourquoi l'idée de ne point donner sur l'heure à Fichte communication — au moins officieusement[4] — de sa révocation[5]? La cause en est visible. Paulus, soucieux des intérêts de l'Université, désireux d'éviter le scandale, négociait un compromis; il voulait essayer de faire revenir le gouvernement sur sa décision en obtenant de Fichte une sorte

Fichte ajoutait : ma première démarche, à mon retour à Iéna, sera de rendre visite à Voigt, à Gœthe, à Schiller et de leur dire ce que je te dis et d'autres choses du même genre. (*Ibid.*, lettre de Fichte à sa femme, 20 avril.)

Et, le jour où Fichte revint à Iéna régler ses affaires, il écrivit, en effet, à Gœthe pour lui exprimer le désir de venir prendre congé de lui. Gœthe, en transmettant la lettre à Voigt, ajoutait : « Je reçois de Fichte la lettre incluse; il est probable qu'il vous en est arrivé une semblable... Je pense lui répondre aujourd'hui qu'il me sera très agréable de le voir à son passage ici. Du reste je considère comme légitime qu'on lui donne le titre de professeur, mais j'ai tenu d'abord à solliciter de vous votre agrément afin que jusqu'au bout on agisse en cette affaire avec unanimité. » (R. Neumann, *Gœthe und Fichte*, p. 26.)

1. Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebens-Geschichte*, p. 174.

2. *Ibid.* C'est du moins ce que Paulus affirme dans ses *Esquisses*. Mais, en réalité, Paulus s'est, volontairement ou non, trompé. Il n'était plus alors Prorecteur; Loder était devenu recteur le 1er dimanche du mois de février 1799, et Loder avait contresigné tous les Actes. Il paraît seulement probable que, lié comme il l'était avec Paulus, Loder a dû le consulter au sujet de l'affaire, et c'est sans doute Paulus qui lui a conseillé de différer la notification. Peut-être, quand il écrivit ses *Esquisses*, quarante ans plus tard, Paulus ne se souvenait-il plus très exactement des faits et se rappelait-il seulement ses intentions. Dr K. Hase, *Ienaisches Fichte-Büchlein*, p. 47-48, note.

3. Dr K. Hase, *Ienaisches Fichte-Büchlein*, p. 40, note 58.

4. *Ibid.*

5. Celle-ci lui fut signifiée le 10 avril seulement, et, en l'absence de Fichte, ce fut sa femme qui la reçut.

d'acquiescement au blâme que le philosophe trouvait si difficilement acceptable. C'est ce qui ressort du récit qu'il a laissé de l'affaire dans ses *Esquisses*. Il se flatta de pouvoir facilement convaincre Fichte qu'un blâme qui mettait sa science hors de cause et concernait seulement son « imprudence », ne devait pas être considéré comme un motif suffisant de démission : Fichte pouvait expliquer cela au Curateur sans aucune inconséquence; il avait même le devoir de le dire clairement parce que c'était la vérité et que le contraire risquait d'avoir des conséquences incalculables pour l'affaire, pour lui-même, pour ceux qui s'étaient engagés envers lui[1].

Fut-ce le souci de compromettre irrémédiablement ceux qui lui avaient donné leur parole et dont il savait sans doute les craintes et les hésitations? Fut-ce un instant de faiblesse, assez compréhensible au moment où, sur un mot, allait se jouer toute sa destinée? Fut-ce simplement un dernier scrupule qui lui faisait faire une concession jugée par ses amis compatible avec son honneur? Toujours est-il que Fichte, cédant aux instances de Paulus, se laissa arracher une nouvelle lettre à Voigt.

« J'ai appris, écrivait-il, *extra acta*, que les conditions auxquelles seules ma lettre du 22 mars à votre Excellence pouvait être rendue publique, s'étaient trouvées remplies, que cette lettre avait été considérée comme la remise réelle de ma démission dans un cas déterminé, et qu'on avait jugé que ce cas s'était réellement produit.

« C'est seulement au sujet de cette dernière hypothèse que j'ai aujourd'hui l'honneur d'ajouter une explication plus précise, d'abord pour ne laisser subsister, en ce qui me concerne, aucune obscurité ou aucune équivoque qui pourrait influer sur les mesures à prendre, ensuite pour donner satisfaction à mes amis, d'accord avec lesquels j'écris cette lettre, et qui croient nécessaire ce supplément d'explication.

« J'ai défini d'une manière très détaillée, dans ma lettre du 22 mars, au passage commençant par les mots : « précisément mes ennemis » et finissant par ceux-ci : « m'atteindrait si je restais », les circonstances dans lesquelles je serais forcé de donner ma démission. J'ajoutais : si ma liberté d'enseigner était atteinte, mes amis considéreraient la leur comme également atteinte. Je parlais donc d'une disposition qui aurait pu être considérée comme une atteinte à la liberté d'enseigner, d'un blâme qui aurait concerné l'usage de cette liberté

1. Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebens-Geschichte*, p. 174-175.

dans l'étude publique concernant tous les sujets de la spéculation, qui aurait confirmé l'accusation d'athéisme produite contre moi et atteint ma théorie de la religion. C'est dans le seul cas d'un outrage à la liberté des recherches que je pouvais annoncer officiellement comme irrévocable ma résolution d'abandonner ma chaire; c'est en ce cas seulement que je pouvais y être résolu nécessairement et sans retour; cela ressort de tout le contexte de ma lettre et de cette explication authentique. La vanité d'un *point d'honneur* qui se refuserait à endurer, pour des fins supérieures, une petite humiliation, je ne l'ai pas, et je n'ai pas voulu l'affecter.

« Or le rescrit rendu par le Grand-Duc ne me met pas dans le cas visé. La doctrine y reste entièrement indemne et il est expressément reconnu que les spéculations philosophiques ne peuvent faire l'objet d'une décision juridique; le blâme porte simplement sur le choix fait par nous d'une terminologie qui donne à nos propositions philosophiques, interprétées dans le langage courant, un double sens, un sens scandaleux. Maintenant, sans décider aucunement si ce blâme nous atteint en général et s'il y avait lieu de pouvoir l'éviter, ce n'est du moins pas celui auquel je pensais dans ma lettre du 22 mars; je ne veux donc, ni à mes propres yeux ni aux yeux du public, avoir l'air d'abandonner de mon plein gré ma chaire pour cette cause.

« Je prie en conséquence votre Excellence de considérer la présente comme une explication de ma lettre du 22 mars, et comme en faisant partie, de lui donner le même caractère officiel qu'à l'autre, et, en particulier, de la mettre sous les yeux de Notre Altesse le Duc; car je tiens beaucoup, quoi qu'il doive arriver, à me montrer à son Altesse sous mon véritable jour[1]. »

Aussitôt cette lettre écrite, Paulus, pour tâcher de prévenir la notification du décret aux autres Cours et pour en obtenir la modification, courut lui-même à Weimar, le 3 avril, afin de la remettre en mains propres à Voigt, dont il connaissait les sympathies pour lui et dont il savait qu'il recevrait un accueil bienveillant. Malgré tout, il arriva trop tard; le décret était rendu sans retour possible. Le Duc, lui déclara aussitôt Voigt, avait déjà écrit à Dresde que Fichte avait donné sa démission[2]; et il ne cacha pas le déplaisir qu'il avait

1. *Fichte's Leben*, II, Erster Theil, VI, *Actenstücke über die Anschuldigung des Atheismus*, 6. Fichte's Sendschreiben an Prof. Reinhold, p. 96-97.

2. La Cour de Weimar, liée aux autres Maisons de Saxe au point de vue des choses de l'Université sur laquelle elles exerçaient un droit de contrôle, n'était plus libre de sa décision. (Steffens, *Was ich erlebte*, IV. Bd., p. 153.)

à recevoir les nouvelles explications écrites de Fichte[1]. Il promit cependant de les communiquer au Duc; et il le fit. Mais, quelques jours après, Paulus reçut, en sa qualité de prorecteur, la réponse que le Duc n'avait pas considéré cette lettre comme de nature à modifier sa décision; Paulus se vit alors forcé de laisser circuler le décret de révocation et de le rendre officiel[2]. En même temps, les deux lettres de Fichte à Voigt, livrées à la publicité, parurent dans le *Journal national* (Nationalzeitung) et dans les *Annales de Rintel* (Rintel'sche Annalen), sans aucun commentaire susceptible de les expliquer, et produisirent, on s'en doute, la plus déplorable impression[3].

Le gouvernement prit soin d'éviter jusqu'au semblant d'une restriction de la liberté d'enseigner, chère à l'Université, ou d'une persécution à l'égard d'un professeur illustre, et, grâce à la fausse manœuvre de Fichte, il eut beau jeu; il apparut qu'il n'avait nullement provoqué la démission de Fichte, et qu'il n'avait fait que se conformer au propre vœu du philosophe.

La note publiée par le *Journal littéraire universel*, visiblement inspirée par le gouvernement (Hufeland, son directeur, était, on le verra plus loin, l'interprète de la Cour), apporte à cet égard un témoignage décisif. Au lendemain du départ de Fichte on pouvait lire dans ses colonnes la note suivante :

« Le 3 juin (c'est juillet qu'il faut lire), le sieur Joh. Gottlieb Fichte, jusqu'ici professeur de philosophie, a quitté Iéna. La remise de sa démission, annoncée par lui dans une lettre à un membre du conseil intime du Duc de Weimar, comme conséquence d'un blâme qui lui serait infligé, ayant été formellement acceptée (dans un post-scriptum au rescrit conforme de son Altesse le Duc protecteur (*Erhalter*) où l'on a reproché aux éditeurs du *Journal philosophique* leur manque de circonspection dans le langage qui leur valut l'accusation d'athéisme), on a signifié à ce professeur qu'on le révoquait de ses fonctions. Il résulte de là manifestement qu'il ne faut pas voir dans cette démission, de la part des Altesses Sérénissimes, protectrices de cette Université, une limitation de la liberté d'enseigner, pas plus qu'une sanction de la plainte portée contre Fichte. C'est purement et simplement la conséquence de sa propre déclaration dans la susdite lettre; le rescrit qui contenait le blâme, pour manque de circonspection, était déjà chose arrêtée quand

1. *Fichte's Leben*, I, II, 6, p. 307 note, et Paulus, *Skizzen*, p. 175.
2. *Ibid.*, II, Abth., I, VI. *Actenstücke* 6, Sendschreiben an Prof. Reinhold, p. 97.
3. *Ibid.*, I, II, 6, p. 306.

cette lettre arriva; le conseiller intime auquel elle était adressée se vit obligé de la mettre aussitôt sous les yeux du Duc de Saxe-Weimar, car Fichte y déclarait que l'honneur lui interdisait, au cas où il recevrait officiellement et judiciairement un blâme, de rester plus longtemps sous les ordres d'un gouvernement qui l'aurait jugé digne d'un tel blâme; il ne lui resterait plus, disait-il, qu'à répondre à cette mesure par l'envoi de sa démission et à donner à sa lettre la publicité la plus large. C'est là seulement ce qui décida le gouvernement de son Altesse le Duc de Saxe-Weimar à accepter aussitôt la démission du professeur Fichte, proposée comme conséquence de l'hypothèse qui précisément venait de se réaliser. Cette décision eut l'approbation des autres Altesses protectrices de l'Université[1]. »

La *Bibliothèque allemande universelle*, de son côté, comme il était naturel, s'empara de l'affaire pour dauber sur Fichte.

« Il est mesquin, écrivait-elle, de commencer à parler sur un ton hautain de sa démission pour déclarer ensuite qu'on préfère accepter un blâme plutôt que de perdre sa chaire. C'est un sophisme de commencer par cette déclaration, donnée comme absolue, qu'on ne peut, qu'on n'a pas le droit d'accepter un blâme, qu'on y répondra par l'offre de sa démission, pour y mettre ensuite cette restriction qu'on ne devait la donner que si la liberté d'enseigner eût été atteinte. Cette démarche de Fichte était d'autant plus *protestatio facto contraria* qu'en réalité le rescrit désapprouvait expressément la doctrine du sieur Fichte et, conformément à l'opinion des Cours souveraines, visait le mauvais usage qu'il faisait de son autorité de professeur pour la restreindre à l'avenir en quelque manière.

« Il appert de tout cela que le sieur Fichte doit uniquement sa révocation à la morgue avec laquelle il déclarait ne pouvoir accepter de blâme; il se figurait apparemment que le gouvernement redouterait un grand dommage s'il quittait Iéna, et, par peur de le perdre, n'oserait pas lui infliger ce blâme; comme Fichte le laissait échapper, dans sa première lettre à Monsieur le C. I. Voigt, dans cette affaire, c'est le bien de l'Université qui était en jeu. Il appert d'autre part que le gouvernement n'a pas eu peur, et n'a pas voulu se laisser menacer; il avait, au contraire, l'opinion qu'Iéna pouvait aisément se passer de Fichte[2]. Il appert enfin que le gouvernement n'avait pas

1. *Intelligenzblatt der A. L. Z.*, n° 88. Sonnabends, den 17. Julius 1799, V. Vermischte Nachrichten, p. 700.

2. Pas si aisément cependant que le prétend ici la *Bibl. all. univ.* Il ressort, en effet, d'une lettre de la femme de Fichte, datée d'octobre 1799, qu'après le départ de Fichte le nombre des étudiants diminua singulièrement et, qu'au dire de Loder,

l'intention de limiter en soi une liberté de penser raisonnable, qu'il se bornait à condamner, à juste titre, l'imprévoyance de ceux qui répandaient des doctrines considérées comme dangereuses[1]. »

Ainsi le procès de Fichte, « cet événement qui, dit Steffens, avait fait sur les hommes de ce temps une impression qu'on ne pouvait se figurer », ce procès engagé comme une lutte de principes, la lutte du principe de la liberté contre le principe d'autorité, ce procès « qui les passionnait, où ils croyaient voir un attentat à l'égard de l'esprit des libres recherches[2] », et où, de l'aveu propre de Fichte, « la Cour de Weimar avait, à sa manière, absolument raison, comme lui, à la sienne, l'issue en ayant été ce qu'elle devait être entre les deux parties en présence[3] », ce procès enfin qui mettait en émoi tout le monde savant et dans lequel, devant la grandeur de l'enjeu, disparaissait la question même des personnes, s'achevait, semble-t-il, par un misérable marchandage; et, pour comble de disgrâce, Fichte se voyait infliger le plus sanglant des désaveux, personne, d'après le témoignage de Gœthe, ne voulant reconnaître la prétendue convention de quitter avec lui l'Académie, et, pour le moment, les choses restant en l'état[4].

dans le semestre qui suivit le départ de Fichte, ils étaient à peine 500. *Fichte's Leben*, I, II, 6, p. 329.

1. *Neue Allgemeine Deutsche Bibl.*, 1801, 57. Bd., 2. St., 6tes Heft, Weltweisheit, Schriften über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus, p. 365-366.

2. Steffens, *Was ich erlebte*, IV. Bd., 1841, p. 152-153.

3. *Fichte's Leben*, I, II, 6, p. 321. Lettre du 20 août à sa femme. Ce n'était pas l'avis de Baggesen, qui donnait tort à la fois au gouvernement et à Fichte. Il déclarait à Jacobi que la démarche du Gouvernement avait été en même temps injuste et impolitique; *injuste*, car, en admettant même qu'un Gouvernement eût le droit d'user de moyens coercitifs à l'égard de certaines formules de l'enseignement (un droit que, comme protestant, Baggesen d'ailleurs lui contestait), dans le cas en question il n'avait pas pourtant de raison suffisante pour mettre Fichte en accusation; il aurait alors fallu traîner devant les tribunaux tous les autres professeurs de philosophie, parce que leurs opinions ne concordaient pas avec ce que les Gouvernements entendent par religion; *impolitique*, parce que le moyen qu'avait choisi le Gouvernement non seulement manquait son but, mais allait directement à son encontre. De son côté Fichte avait eu une conduite extrêmement indécente et il avait totalement manqué à ses devoirs généraux envers les autorités. Baggesen reconnaît que les invectives de Fichte dans l'*Appel*, que sa menace par anticipation, dans sa lettre à Voigt, aient pu irriter le Gouvernement; mais il ajoute qu'il était peu généreux, en fin de compte, de la part de ce dernier, de ne pas avoir considéré la seconde lettre comme une amende honorable suffisante de la première, et il avoue à Jacobi ressentir le scandale qu'il y a dans le fait de défendre Dieu par des *baïonnettes* et avec des *mains souillées de sang*, qu'il trouve la chose encore plus choquante et plus dégoûtante, encore plus dangereuse pour la sauvegarde de ces hautes idées dans l'humanité, que les attaques contre Dieu par *la plume* et avec *des doigts tachés d'encre*. Il reste convaincu que le regard de Dieu, au delà du soleil, s'il jette un coup d'œil sur la terre, se détourne de ceux qui emploient les premiers procédés, alors qu'il ne fait que rire des seconds. (Jens Baggesen, *Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*, Zweiter Theil, 69. Baggesen an Jacobi, Kopenhagen, d. 9. Mai 1799, p. 274-275.)

4. Gœthe, *Werke*, éd. de Weimar, 35. Bd. *Tag- und Jahreshefte*, p. 152-153.

Fichte lui-même d'ailleurs était trop clairvoyant pour ne pas avouer et regretter, regretter amèrement, l'erreur qu'il avait commise en écrivant sa seconde lettre. La seule excuse qu'il invoque pour ce qu'il appelle lui-même cette « capitulation », c'est qu'elle lui fut vraiment *arrachée* de vive force par Paulus. Et il ne le lui pardonna pas.

Dès le 20 août 1799, il écrivait à sa femme : « Je maintiens entièrement ma première lettre. Je désavoue seulement la seconde qui me fut arrachée par Paulus [1] » ; et, à Reinhold, le 28 septembre : « Je n'ai à me repentir que de ma seconde lettre, et je me repens profondément de me l'être laissé *arracher* de force. Moi qu'on dépeint, d'après ce que vous me racontez, comme si fier et si inflexible, à raison de mon bon cœur et de cette candeur d'enfant dont si souvent je me promets de me défaire, mais à laquelle je reviens toujours, je suis précisément tombé entre les mains de conseillers qui n'auraient jamais dû me guider.

« Au reste l'homme, dont vous ne pouvez deviner le nom, s'appelle Paulus [2]. »

Huit ans plus tard, dans son *Rapport sur le concept de la Théorie de la Science et le sort qu'il a eu jusqu'ici*, il renouvelait contre Paulus la même accusation [3].

1. *Fichte's Leben*, I, II, 6, lettre du 20 août 1799, p. 319.

2. *Ibid.*, II, Zweite Abth., III, 26, Fichte an Reinhold, Berlin, d. 28. Sept. 1799, p. 273.

3. On paraît avoir cru, écrit-il, et je trouve encore récemment répétée dans une feuille publique cette insinuation que le sieur en question (il s'agit de Schelling contre lequel est écrit ce rapport) était au nombre de ceux qui, au moment de mon départ d'Iéna, n'ont pas tenu une certaine promesse qu'ils m'avaient faite. [On sait avec quelle énergie Paulus s'est défendu d'avoir jamais participé à ce projet et d'avoir promis à Fichte son concours. Fichte cependant, dans sa lettre à Reinhold du 22 janvier 1799, déclare qu'aussitôt après sa révocation, un homme doté à Iéna d'une pension respectable et qui ne peut aisément se voir sans une pension équivalente ou, de préférence, plus forte encore, courut sur ses talons et, à force de le lasser, l'aurait poussé encore à Dieu sait quelles démarches, si Fichte ne lui avait rendu sa parole et ne l'avait délié de toute communauté avec lui dans cette entreprise. (*Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 20, Fichte an Reinhold, Iena, d. 22. Mai 1799, p. 262.) Quoi qu'il en soit et sans suivre précisément Fichte, Paulus ne tarda pas à quitter l'Université d'Iéna pour aller à Wurzbourg; d'autres encore désertèrent : les médecins Loder et Hufeland, Schütz, qui voulait transporter en Prusse le *Journal littéraire universel* dont il était le directeur, mais qui en fut empêché par Gœthe; le juriste Hufeland qui se rendit à Ingolstadt: Schelling qui, comme Paulus, partit pour Wurzbourg. Voir Gœthe, *Werke*, éd. de Weimar, 35. Bd., *Tag- und Jahreshefte*, p. 153 et Paulus, *Skizzen.*, p. 168.] « J'estime, continue Fichte, qu'il convient dans la circonstance présente de m'inscrire formellement en faux contre cette opinion...

« Un homme, par son intervention qu'on ne lui avait pas demandée, a changé en une tentative de capitulation ma résolution absolue d'abandonner, dans un certain cas, ma chaire à l'Université d'Iéna, résolution que, sans lui, j'aurais exécutée simplement et naturellement, cet homme me conseilla une certaine première lettre dont il concerta les termes avec moi, lettre qui, sans son intervention, n'aurait pas

L. *LA SUPPLIQUE DES ÉTUDIANTS.*

Après cette fausse manœuvre, après cette malencontreuse lettre, Fichte se vit abandonné de tous ceux qui lui avaient promis de le suivre dans sa retraite, et « tous ces courtisans, tous ces professeurs que le succès de Fichte avait éclipsés (l'hiver précédent Fichte avait eu jusqu'à quatre cents auditeurs) criaient maintenant à l'insolence de l'écervelé qu'était Fichte. Ce fut à qui l'éviterait[1]. » Seuls, les disciples de Fichte, qui, suivant l'expression de l'un deux, Perret, « l'aimaient et l'estimaient autant qu'il avait le droit d'être aimé et estimé »[2], lui demeurèrent fidèles.

L'accusation dont Fichte était l'objet, déclare dans sa biographie Steffens, qui avait été un des auditeurs de Fichte et qui joua un rôle dans les événements en question, avait produit chez eux une émotion incroyable; ils en étaient révoltés; ils y voyaient un attentat contre la liberté de l'esprit, comparable aux fameux *Édits sur la religion*. A l'annonce de la révocation de Fichte, le même Steffens, qui avait chez le prorecteur Paulus ses libres entrées, discuta vivement avec lui la question de savoir s'il ne serait pas bon, s'il ne serait pas utile de provoquer une démarche des étudiants; la renommée de Fichte en avait attiré à Iéna un grand nombre; il pouvait sembler qu'ils eussent le droit d'exiger la présence du maître pour lequel ils étaient venus. Steffens proposa d'adresser aux pouvoirs une pétition où les étudiants, mettant en lumière la grandeur des services à eux rendus par Fichte, invoqueraient ce qu'ils considéraient comme un droit. Cette pétition, sauf quelques modifications, reçut l'approbation de Paulus auquel elle fut d'abord soumise et recueillit un grand nombre de signatures.

Au même moment, une démarche parallèle était tentée par d'autres, dans un esprit bien différent; c'était une requête demandant la grâce de Fichte, au nom de ses services passés, mais avec l'aveu, sous la plume d'étudiants, que leur maître, dans ses leçons, s'était exprimé avec quelque imprudence. Aveu compromettant, et

été écrite; et, quand arriva ce qui arriva, cet homme qui, à force de me tourmenter, m'arracha une seconde lettre (cette lettre, après mon ferme propos, antérieurement arrêté, n'était pas nécessaire, mais elle devait le couvrir et elle donna ainsi l'apparence de la faiblesse et de la duplicité à une résolution tout à fait juste, séante, convenable, qu'après huit ans passés j'approuve encore entièrement et que je renouvellerais aujourd'hui encore si j'étais placé dans la même situation), l'homme en question n'est pas celui dont je parle actuellement (Schelling), et il n'y en a eu qu'un, lui, et pas d'autre... » (Fichte, *S. W.*, VIII. Bd., 3, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*, II, p. 404-405.)

1. Waitz, *Caroline, Briefe*, I. Bd., 169, an Luise Götter. Iena, d. 24. April 93, p. 254.

2. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., XVIII, 12, Camille Perret à Fichte, Rastadt, le 26 ventôse an VI, 16 mars 1798, p. 523.

qui servait merveilleusement les desseins des autorités. Il les servait si bien que cette requête apparut aux défenseurs de Fichte comme une machination perfide de ses adversaires. Si singulière que la chose paraisse, on en attribua l'inspiration et même la paternité au gouvernement. Steffens, dont la parole mérite certes créance, assure qu'elle avait été remise à un étudiant de Rügen, un certain B., par Hufeland, le juriste; il va jusqu'à dire que Hufeland la tenait de la Cour ou du moins qu'il l'avait rédigée d'accord avec elle, faisant croire à B. que Fichte était à demi consentant. L'intention paraît assurément machiavélique, mais le fait que la requête circula parmi les étudiants est certain. Steffens informé de la chose en fut, dit-il, terrifié. Il courut à la recherche de B., qui colportait son papier de maison en maison; il le fit entrer sous un porche. Le sachant incapable de malveillance à l'égard de Fichte, et coupable seulement de trop de naïveté, il lui fit connaître les dessous de la manœuvre dont il était inconsciemment l'instrument; il lui représenta combien la requête qu'il faisait signer serait préjudiciable à Fichte et facilement exploitée contre lui. B. reconnut que sa bonne foi avait été surprise; il cessa ses visites, et il signa... la propre pétition de Steffens [1].

Nous en citons intégralement le texte :

« L'Université d'Iéna doit à Votre très Gracieuse Protection et à Votre Sollicitude Paternelle la plus grande partie de sa réputation florissante et de sa prospérité. Grâce à Votre Altesse, à son zèle toujours agissant pour la vraie culture, pour le véritable ennoblissement de ceux qui étudient ici, elle entretient des maîtres que les Universités les plus célèbres ont été bientôt forcées de lui envier. Le professeur Fichte, un homme dont tous les amis de la vérité reconnaissent qu'il a rendu les plus grands services à la philosophie, et qui sera un jour la gloire de notre siècle, a fait resplendir au plus haut point l'éclat de cette Université à laquelle on l'appela. En lui, nous respectons et nous aimons tous un maître à la direction duquel nous osions nous livrer avec une entière confiance. Sa réputation, au loin répandue, attirait, ces jours derniers encore, à Iéna, des contrées les plus éloignées de l'Allemagne, un nombre considérable d'étudiants, et l'annonce, au programme des cours, des leçons de ce maître, pour le prochain semestre, a seule déterminé beaucoup d'entre nous à rester ici.

1. Steffens, *Was ich erlebte*, IV. Bd. p. 154-157. Cette requête, — Steffens l'apprit quand parut la biographie de Fichte par son fils, — fut tout de même remise au Grand-Duc. Les adversaires de Fichte étaient arrivés à recueillir des signatures. (*Ibid.*, p. 157.)

« Un bruit qui se répand partout d'une démission imposée au prof. Fichte nous fait craindre de le perdre. Cette perte serait pour nous irréparable. Nous serions alors trompés dans notre ferme espoir de continuer à suivre l'enseignement de ce maître, conformément aux promesses, à nous publiquement faites, par le programme des cours; avec lui nous perdrions une des principales raisons de notre séjour ici.

« Voilà comment l'Académie tout entière souffre tant de son éloignement, comment tout dépend pour nous du maintien de cet homme, et nous venons, pleins de confiance en la gracieuse protection de Votre Altesse, vous supplier humblement de nous conserver ce maître précieux et de lui accorder la faculté de continuer ses leçons dès le prochain semestre, car nous y avons rigoureusement compté pour le succès de nos études.

« Si vous exaucez notre prière nous vous en aurons la plus sincère reconnaissance, et nous y verrons un témoignage, digne de vénération, de votre bienveillance princière et de votre sollicitude paternelle, devant lesquelles nous nous inclinons dans les sentiments de fidélité et de profond respect.

« Iéna, le 20 avril 1799. »

Suivent les signatures...

Quelques jours plus tard, le prorecteur Loder convoqua les étudiants qui avaient signé; il avait mission de leur faire voir comment Fichte, par ses démarches, avait lui-même provoqué sa retraite et de leur communiquer enfin la réponse que le Grand-Duc lui avait adressée le 24 avril :

« L'étudiant Hermann Baier, de votre Université, nous a réitéré vos représentations, en son nom et au nom d'autres étudiants, à propos de la démission du professeur Fichte et de l'autorisation relative à la reprise de ses cours. Mais, comme nous nous en tenons purement et simplement en cette affaire à la décision que nous avons arrêtée, nous vous invitons à répondre encore une fois à la requête dudit étudiant Baier en lui signifiant que nous ne voulons plus être importuné à ce sujet[1]. »

Le Grand-Duc en fut importuné cependant une fois encore. En janvier 1800, les étudiants revinrent à la charge et demandèrent la réintégration de Fichte qui n'avait pas été remplacé[2]. Ils essuyè-

1. K. Hase, *Ienaisches Fichte-Büchlein*, Beilagen. Petitionen der Studenten I, p. 92-97. Voir aussi Steffens, *Was ich erlebte*, IV. Bd., p. 157.

2. « Les Altesses Protectrices de l'Université d'Iéna, déclaraient-ils dans une supplique qui portait plus de cent cinquante signatures, n'ont pas encore daigné combler la vacance occasionnée par la démission de l'ex-professeur Fichte. Comme

rent de la part du duc un nouveau refus qui fut donné, le 10 mars, sous forme officielle et dans les termes les plus catégoriques.

En manière de protestation ils se cotisèrent alors pour offrir au philosophe une médaille à son effigie[1], et, afin de faire connaître

il en résulte, pour une satisfaction de nos besoins littéraires conforme à l'esprit auquel s'est, en notre siècle, élevé la philosophie, une lacune essentielle, la sollicitude des Altesses Protectrices pour les intérêts de l'Académie d'Iéna fait prévoir qu'on s'efforcera de la combler. Mais, pour nous guider dans la recherche de la vérité, personne plus que Fichte ne possède à ce degré la confiance et l'attachement de tous les étudiants, personne ne peut remplir nos vœux de manière aussi pleinement satisfaisante et maintenir la philosophie à la hauteur où elle se trouve actuellement. C'est donc le souhait commun de tous les étudiants d'Iéna qu'il leur soit permis de pouvoir travailler de nouveau sous la direction de Fichte pour atteindre le but de leur séjour ici. Conformément à notre souhait général nous osons présenter à Votre Altesse notre humble requête que l'ex-professeur Fichte soit réintégré dans une chaire de philosophie... » (Dr K. Hase, *Ienaisches Fichte-Büchlein*, p. 97-100.)

A propos de cette dernière supplique des étudiants, Ulrich, le professeur ordinaire de philosophie et l'ennemi de Fichte, rédigea un vœu aux termes duquel il déclarait que, si les étudiants parlaient de leur besoin d'un professeur tel que Fichte, ils pourraient aussi bien demander, pour leurs commodités, l'établissement d'un tripot (Farobank) et de choses pires encore. (Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, V. Bd. *Fichte und seine Vorgänger*, p. 294.)

1. Dr K. Hase, *Ienaisches Fichte-Büchlein*, p. 48.

Il ne paraît pas d'ailleurs que le projet se soit facilement réalisé, s'il se réalisa. Sans doute la femme de Fichte écrit au philosophe, le 12 juillet 1799 : « Les étudiants, en dépit de Hufeland, ont mis leur projet à exécution et la médaille qui te concerne se prépare. » (*Fichte's Leben*, I, II, 6, p. 312.) Mais cette annonce semble prématurée car, le 26 juillet, Steffens écrivait à Schelling :

« Un étudiant — Heise — avait pris sur lui de régler à *Iéna* l'affaire de la médaille (et c'est là sans doute ce qui explique la nouvelle donnée par Mme Fichte à son mari) pendant qu'à Berlin je convenais du nécessaire avec le graveur Loos. Mais les étudiants d'Iéna sont de pitoyables gens. Ils prennent des résolutions suffisamment promptes mais ils reviennent aussi rapidement sur leurs résolutions. Heise et Beyer n'étaient pas en mesure d'apporter absolument autant de souscriptions que cela était nécessaire. J'avais parlé à Berlin avec Loos; il avait établi pour les étudiants d'Iéna une espèce de projet, et maintenant les voilà qui reculent; une seconde lettre, que j'ai adressée, à Berlin, à Heise, est restée sans réponse. La chose m'a contrarié au plus haut point. » (*Aus Schelling's Leben. In Briefen*, I. Bd. Steffens an Schelling, Freiberg, d. 26. Juli 1799, p. 262-263.)

L'affaire cependant n'en resta pas là, et il semble que finalement la souscription nécessaire fut recueillie, car, le 2 août, Fichte écrit à sa femme : « En ce qui concerne la médaille, je ne puis donner de conseils, mais seulement des informations sincères. Si les étudiants ont réuni une somme aussi grosse que tu me l'écris, cela est très suffisant. Il faut seulement qu'ils tâchent de se hâter. Une médaille n'est pas si vite faite. »

Fichte ajoute, et ceci confirme les indications fournies par Steffens à Schelling au sujet de l'initiative prise par Heise, qu'il a eu plusieurs entrevues avec un certain Abramson qui a fait son portrait et lui a parlé, sous le sceau du secret, de ses relations avec les étudiants d'Iéna et de son vif désir de pouvoir exécuter la médaille. Mais Fichte signale aussi à sa femme l'existence à Berlin de Loos, le graveur auquel de son côté Steffens s'était adressé, et lui déclare qu'on en fait le plus grand cas; il demande si les étudiants ne lui ont pas écrit. Il est prêt, dit-il, à poser devant celui qui aura la confiance des étudiants. Le plus court, selon lui, si Abramson réussit son portrait, est de s'adresser à lui, car ses prétentions ne paraissent pas exagérées. (*Fichte's Leben*, I, II, 6, p. 316.)

Trois mois plus tard rien n'avait été fait encore. Dans une lettre du 5 nov. 1799, Fichte déclare, en effet, à sa femme, qu'il ne peut toujours pas obtenir d'épreuve du portrait; le graveur avait été paresseux ou trop occupé. (*Ibid.*, An seine Gattin. Den 5. Nov. 1799, p. 331.)

publiquement leurs sentiments, à plusieurs reprises, ils parcoururent la nuit les rues d'Iéna en chantant : il n'y a qu'un Fichte comme il n'y a qu'un Dieu [1].

M. *FICHTE OBLIGÉ DE QUITTER IÉNA.*

Ces manifestations bruyantes ne firent qu'aggraver la situation de celui qu'elles prétendaient venger. Les ennemis de Fichte laissèrent entendre qu'il n'était pas étranger à ce tumulte; ils rappelèrent ses vieilles sympathies pour la Révolution, et ils arrivèrent à le faire passer, aux yeux du gouvernement, pour un perturbateur de l'ordre public. Fichte, sentant alors sa sécurité personnelle menacée, résolut, pour couper court à toutes ces rumeurs, de quitter Iéna sur-le-champ. Il cherchait un petit coin retiré où il pût vivre à l'écart, pendant quelques années, jusqu'à ce que se fussent calmés l'effervescence du public et le dégoût que ce public avait inspiré à Fichte [2]. Mais où aller? Dans le pays de Rudolstadt [3]? Cela ne lui serait possible qu'à la condition de se taire, et il ne pouvait plus, il ne voulait plus acheter, au prix de son silence, l'hospitalité d'un prince dont il avait d'ailleurs de sérieuses raisons de croire que, malgré ses intentions bienveillantes, il ne le recevrait pas, par peur des représentations de la Cour de Saxe, sa voisine [4]. En Prusse? Il trouvait le pays trop éloigné et trop froid. Dans le Brandebourg? Il n'y pourrait pas vivre. Dans les provinces françaises? Il pariait que son spiritualisme le ferait lapider par la populace. Il se plairait bien dans le Holstein, à cause de la présence de Reinhold et de Jacobi; mais, en dehors de la cherté de la vie, il savait, de source

1. Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Zweites Buch, 9, p. 388.

2. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 19, Fichte an Reinhold, Iena, d. 3. Mai 1796, p. 255.

3. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 20. Fichte an Reinhold, den 22. Mai, p. 258. C'est ce que confirme, dans une lettre au même Reinhold, qui date du même mois, la femme de Fichte : « La Cour d'ici, lui écrivait-elle, a appris, Dieu sait par quel canal, que nous voulions vivre dans le pays de Rudolstadt, solitaires et retirés, et a fait échouer notre projet; nous ne savons pas quand on nous ordonnera de partir. » (*Fichte's Leben*, I, II, 6, p. 309, note.)

Et Schiller écrit à Gœthe, le 14 juin 1799 :

« J'ai entendu dire ces jours-ci que Fichte avait fait au prince de Rudolstadt la demande de lui donner asile à Rudolstadt dans une demeure seigneuriale, mais que le prince le lui avait poliment refusé. Il est vraiment incroyable de voir comment chez notre ami une imprudence succède à l'autre, et combien il est incorrigible dans ses travers. Demander au prince de Rudolstadt, qui se soucie de lui comme du diable, de lui accorder sa protection officielle en lui concédant une habitation et de se compromettre gratuitement et pour rien auprès de toutes les Cours autrement pensantes! Et quel misérable soulagement lui procurerait bien un libre logis là-bas où il ne serait absolument pas à sa place? » (*Briefwechsel zwischen Schiller und Gœthe*, éd. Cotta, Bibl. der Weltliteratur, III. Bd. 606, An Gœthe, p. 209.)

4. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 20, Fichte an Reinhold, Iena, d. 22. Mai 1799, p. 258.

sûre, que la Russie avait jeté son dévolu sur ce pays et qu'elle l'obtiendrait sans doute en récompense des grands services qu'elle rendait alors à l'Europe; or, il y avait peu de chances, le jour où le Holstein ferait partie de sa couronne, pour que le tzar Paul y souffrît la présence de Fichte; Fichte s'était jusqu'ici félicité que Paul parût ignorer son existence; s'il en était informé, et dans le Holstein il fallait à coup sûr s'y attendre, il pourrait arriver à Fichte pis encore qu'à l'heure présente où il n'avait l'honneur d'être connu que de Frédéric-Auguste. Bref, Fichte croyait qu'à moins d'être sous la protection spéciale d'un prince dont l'autorité pût balancer celle de la Cour de Saxe, il ne trouverait nulle part sur le sol allemand un asile sûr. Il avait donc pensé à demander la protection du Duc d'Augustenbourg, connu pour l'intérêt qu'il témoignait aux sciences et aux savants; ce prince avait fait, à plusieurs reprises, appel à Baggesen, à Schiller; il était, disait-on, lié d'amitié étroite avec Reinhold; aussi Fichte n'hésitait-il pas à demander à ce dernier de suggérer au Duc l'idée de l'accueillir sur son territoire, de lui donner une charge convenable, avec ou sans titre, et de le prendre ainsi à son service et sous sa protection, comme le fit autrefois Conti pour Rousseau persécuté.

Cette protection, il en avait la conviction, le mettrait à l'abri des persécutions des autres États et lui permettrait de poursuivre, en tout repos, le développement de son système[1].

Reinhold fit la démarche que sollicitait Fichte, sans illusion sur son issue; et, le 12 juin 1799, il écrivait à Fichte :

« Il nous est impossible de partager votre opinion et d'admettre que vous ne pourriez plus avoir de sécurité où que ce soit et à jamais en Allemagne... Mais, si, vraiment, vous ne pouvez vous empêcher de croire que vous n'y êtes pas en sécurité, je pense que, pour un temps, vous devriez changer de nom, et en ce cas il vous sera rapidement possible d'acquérir une autre conviction; un prince qui vous prendrait expressément sous sa protection quand tous les autres ou seulement beaucoup d'autres vous auraient proscrit devrait nécessairement être résolu à tenir tête tout au moins à leur opinion; dans cette hypothèse, personne ne le voudra, et, moins que tout autre, le prince inquiet et timoré sur lequel vous croyiez pouvoir compter[2]. »

Comme l'écrivait Jacobi à Reinhold, beaucoup de hautes person-

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., III, 20, Fichte an Reinhold, Iena, d. 22. Mai 1799, p. 258-260.
2. *Ibid.*, 21, Reinhold an Fichte. d. 12. Juni 1799, p. 264.

nalités s'intéressaient au persécuté qu'était Fichte, lui exprimaient le désir de l'aider; mais, quant à l'aider effectivement, c'était une autre affaire. D'autre part, pour bien des raisons, le vœu de séjourner à Eutin près de Reinhold et de Jacobi était irréalisable; il n'y fallait pas songer; Jacobi d'ailleurs n'était lui-même pas sûr d'y rester, dans l'impossibilité où il avait été d'y trouver une maison. Aller en France, Fichte ne le pouvait pas; ce serait le moyen d'être forcé, à brève échéance, de s'arracher au monde de l'espace et du temps. Le conseil que donnait Jacobi au philosophe exilé, c'était de se rendre en Prusse d'où, certainement, on ne le chasserait pas, et où la vie était infiniment moins chère[1].

Ces conseils, que Jacobi autorisait Reinhold à transmettre à Fichte en son nom, lui arrivaient au moment même où, de son côté, Fr. Schlegel l'invitait à venir à Berlin, et où le ministre d'État von Dohm lui faisait la même proposition. Le baron von Dohm, conseiller intime du roi de Prusse, délégué par lui au Congrès de Rastadt, avait, à son retour, traversé Weimar et Iéna; il avait connu les attaques auxquelles Fichte était en butte, il avait pris ouvertement et chaleureusement le parti du philosophe et protesté contre l'usage qui avait été fait de la première lettre de Fichte à Voigt. La proposition de Dohm, faite dès son retour à Berlin, après son entrevue avec le roi, avait une signification sur laquelle Fichte ne pouvait se méprendre[2].

La carrière de Fichte à Iéna, si pleine de promesses, venait de finir dans un lamentable effondrement où le prestige même du philosophe semblait avoir sombré.

Hormis la centaine d'étudiants qui lui étaient demeurés fidèles, il avait vu s'éloigner de lui la plupart de ceux qui, aux jours de son triomphe, cherchaient ouvertement son amitié. Ceux de ses collègues qui s'étaient engagés à lier partie avec lui et à quitter en même temps que lui l'Université, intimidés pas l'énergie de la Cour, ne voulaient plus se souvenir de leur promesse. Ils se taisaient obstinément et, loin de le suivre dans sa retraite, ils ne lui pardonnaient pas de les avoir compromis.

Fichte partait donc pour Berlin diminué, discuté, humilié. Mais le lutteur qu'il était n'était pas homme à céder si facilement la place.

1. E. Reinhold. *K. L. Reinhold's Leben.*, Briefe, III, 7. Jacobi an Reinhold, Eutin, d. 13. Mai 99, p. 246.

2. Noack, *J. G. Fichte nach seinen Leben, Lehren und Wirken*, Drittes Buch, 1, p. 399.

Si l'ère de la découverte et de la gloire purement philosophiques était close pour Fichte, l'heure sonnait où il allait livrer ses plus rudes combats. De 1800 à 1813 la vie de Fichte ne sera qu'une longue bataille : bataille contre la Philosophie de la Nature et le Romantisme transformé; bataille contre l'organisation économique de l'Allemagne qu'il trouve injuste et ruineuse; bataille contre l'avilissement et l'aveuglement des pouvoirs dirigeants; bataille contre le despotisme de Napoléon. Un nouveau Fichte va se révéler, un Fichte dont le réalisme paraît offrir d'abord un singulier contraste avec l'idéalisme intempérant que l'on connaît. Mais cet autre Fichte est bien toujours le même, le défenseur impénitent de la Raison et de la Liberté contre l'obscurantisme et le dogmatisme plus ou moins rajeunis, contre la tyrannie économique et politique toujours régnantes, contre la menace naissante d'un « Empire universel ». Son réalisme n'est ici que l'envers de son Idéalisme.

La figure de Fichte, dans cette nouvelle phase de son existence, à travers ces nouvelles épreuves, prend plus de relief encore; elle devient symbolique de toute une époque de l'histoire.

APPENDICE AU TOME I

Depuis que ce volume a été achevé, en 1914, quelques lettres inédites de Fichte ont été publiées par le Dr Hans Schulz[1].

Nous en extrayons ce qui apporte à notre ouvrage des informations complémentaires. Nous renvoyons, pour chacune d'elles, à la page de notre livre où le renseignement aurait dû normalement figurer.

I

P. 73. — Une lettre de Fichte à H. Christian Boie, l'éditeur du *Nouveau Musée allemand* (Das neue deutsche Museum), datée de Leipzig, le 22 mai 1790, fait allusion à un manuscrit qu'il avait envoyé à ce journal en vue de sa publication. Ce manuscrit concernait le *Messie* de Klopstock. Fichte déclarait avoir les meilleures raisons de croire que Klopstock n'y serait pas hostile. Il l'avait communiqué à d'excellents amis du poète qui éprouvèrent quelque plaisir à le lire; selon toute apparence, Klopstock en aurait eu connaissance avant qu'il parût.

Peut-être les « orthodoxes » trouveraient-ils certaines assertions trop hardies? Mais l'article avait été écrit dans un milieu et pour un cercle où il n'avait pas choqué. Si, en Allemagne, on n'était pas aussi avancé, Fichte se déclarait tout disposé à certaines atténuations. Il terminait sa lettre en insistant sur l'intérêt qu'il y avait à appeler de nouveau l'attention du public sur le *Messie* de Klopstock, trop oublié, semblait-il, ainsi que sur bien d'autres chefs-d'œuvre allemands, l'*Iphigénie* de Gœthe, par exemple. Au cas où sa collaboration serait acceptée il était prêt à apporter, dans cet esprit, plusieurs contributions au *Nouveau Musée*[2].

La proposition de Fichte ne fut pas agréée. Boie, après avoir consulté son beau-frère J. Heinrich Voss[3], mieux placé que lui pour savoir ce qu'en dirait Klopstock et s'il prendrait mal la chose, répondit à Fichte

1. *Aus Fichte's Leben.* Briefe und Mitteilungen zu einer künftigen Sammlung von Fichte's Briefwechsel von Dr Hans Schulz, Oberbibliothekar a. d. Universitätsbibliothek in Halle. *Kantstudien*, Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft. Nr. 44. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1918.
2. Hans Schulz, *Aus Fichte's Leben*, p. 2.
3. Dans une lettre du 14 juin 1790.

— un mot de ce dernier à son ami Achelis en témoigne — par un refus formel. Il alléguait sa crainte d'indisposer le poète en publiant un article susceptible de nuire au *Messie*. Ce que cet article pouvait avoir de subversif, nous l'ignorons, car il ne se trouve pas dans les manuscrits inédits de Fichte [1], mais la lettre que nous venons de résumer est instructive : elle nous renseigne à la fois sur les « audaces » de Fichte, au lendemain de son premier séjour en Suisse, et sur « l'orthodoxie » de l'opinion allemande; elle explique comment, devant son échec au *Nouveau Musée allemand*, Fichte conçut le projet de fonder lui-même une *Revue* qui aurait moins de timidité et qui n'hésiterait pas à diriger l'esprit public au lieu de le suivre. La date même de cette lettre permet de le supposer : elle est du 22 mai, un peu plus d'un mois après l'arrivée de Fichte à Leipzig, et c'est le 8 juin qu'il confiait son projet à l'ami Weisse. Projet qui d'ailleurs n'eut pas de suites.

II

P. 263. — Une série de quatre lettres de Fichte à Karl August Böttiger, son ancien condisciple de Pforta, conseiller consistorial et directeur du gymnase de Weimar, apporte quelques détails intéressants sur les circonstances dans lesquelles Fichte fut appelé à la succession de Reinhold à Iéna.

La première est du 8 janvier 1794; elle établit que Fichte, à aucun moment, n'a sollicité cette succession, en dépit des bruits qu'on faisait alors courir et qu'il tenait à dissiper.

Fichte y déclare que, peu de temps après son arrivée à Zurich, il avait bien appris par Lavater la nomination de Reinhold à Kiel, mais tout entier alors à la découverte qu'il venait de faire, à la fin de l'automne, son seul souhait était d'avoir quelques années de tranquillité durant lesquelles il pourrait mûrir son système. Il songeait si peu à briguer une chaire qu'il n'avait pas même soufflé mot à aucun de ses proches du départ de Reinhold et il s'était grandement réjoui d'apprendre, de l'un des plus intimes amis du maître, Baggesen, qui était aussi le sien, le remplacement de Reinhold par le professeur adjoint Niethammer. La première rumeur que son nom avait été prononcé lui vint, dans le courant de décembre, du pasteur Bischoff, un autre de ses condisciples; rumeur d'ailleurs si vague que Fichte, toujours fermement convaincu de la nomination de Niethammer, crut alors à un faux bruit et n'y prêta nulle attention. C'est seulement le 5 janvier 1794 qu'il reçut un mot du professeur Hufeland pour le sonder préalablement, au cas où il serait désigné. Il ne savait donc absolument pas que son nom avait été mis en avant et il tenait à ce qu'on ne l'ignorât point en même temps qu'il remerciait d'autant plus chaudement ceux qui avaient songé à lui. Il se refusait, personnellement, à se servir d'aucune influence ni en cette affaire, ni en aucune autre et il considérait d'ailleurs que ce serait une

1. Hans Schulz, *Aus Fichte's Leben*, p. 3.

offense pour ses amis et ses partisans. S'il était nommé, il tenait à ce que ce fût sans intrigue, pour ses mérites, et il demandait à Böttiger de faire connaître hautement ses intentions partout où cela pouvait être utile. Il ajoutait, en terminant, que, pour lui, la question essentielle était de savoir si Iéna voulait ou non mettre obstacle à une entreprise qui ne pouvait s'accomplir que dans l'indépendance d'un certain loisir. Au cas où il ne pourrait obtenir un loisir suffisant, il demandait à n'entrer en fonctions qu'à Pâques 1795[1].

La seconde lettre porte la date du 4 février 1794. Fichte y insiste sur l'importance, au point de vue de sa carrière, du délai qu'il sollicite. Il n'entendait pas, comme le lui proposaient aimablement Voigt et Hufeland, ménager au début parcimonieusement ses leçons; il tenait, dès son arrivée, à donner toute sa mesure, à soutenir, dans la limite de ses forces, toute la réputation de cette chaire, et, une fois entré en contact avec le grand public, à lui prouver qu'il n'était pas digne à moitié seulement de sa confiance. Pour cela il lui fallait le temps de mettre au point son projet qui ne tendait à rien de moins qu'à donner à la philosophie la forme d'une science ayant l'évidence de la mathématique et comparable à elle. Ce projet était déjà assez mûr pour qu'il en entrevît l'achèvement; ce qui lui restait à faire était surtout un travail de composition et de rédaction.

Mais, à côté des motifs d'ordre intellectuel — motifs essentiels — qui l'obligeaient à retarder la prise de possession de sa chaire, il y avait des motifs secondaires, d'ordre sentimental ceux-là. Son beau-père, un vieillard de soixante-dix ans, ne pouvait abandonner, en cours d'année, la charge qu'il occupait; la femme de Fichte — sa fille unique — ne consentirait pas à le laisser derrière elle. Fichte — en cas de départ immédiat — devrait donc partir seul. Triste perspective[2].

La lettre suivante est du 1er mars. Fichte y annonce son intention, conformément aux conseils de Böttiger, de fournir pour ses conférences un programme à la manière allemande. Les matériaux étaient à pied d'œuvre : c'étaient les leçons que Fichte faisait actuellement devant quelques-uns des hommes d'État et des premiers pasteurs de Zurich, Lavater en tête, sur le concept de la philosophie et sur ses premiers principes.

Fichte demandait à Böttiger le nom d'un éditeur d'Iéna qui pourrait, le moment venu, imprimer ces leçons; il les distribuerait ensuite, au fur et à mesure des cours, feuille à feuille, à titre de *manuscrit pour ses auditeurs*, car il savait, depuis longtemps, combien il est désagréable, autant pour le maître que pour les élèves, de professer sans livre de cours. Ce cours, provisoirement, ne serait pas mis en vente dans le commerce, il serait uniquement donné sur un bon de Fichte à ceux qu'il désignerait. Un tirage destiné au public pourrait ultérieurement être fait en attendant que Fichte fît paraître son ouvrage de fond, sa

1. Hans Schulz, *Aus Fichte's Leben*, p. 5-7.
2. *Ibid.*, p. 7-9.

Théorie de la Science (et non plus une science ou une philosophie de simple fantaisie)[1].

La dernière lettre est du 2 avril. Fichte s'excuse de n'avoir pu adresser encore le manuscrit de son *Programme inaugural* (Einladungschrift) à Bertuch, l'éditeur; il demande un délai d'une quinzaine pour l'achever. Il comptait consacrer la semaine de Pâques (Pâques tombait, cette année-là, le 20 avril) à le mettre au point. Son retard avait pour cause les leçons qu'il faisait actuellement à Zurich, mais ces leçons n'étaient pas inutiles à son futur enseignement d'Iéna. Elles lui valaient un succès dont l'écho retentissait à travers toute la Suisse et elles attireraient peut-être, à Iéna, plus d'un enfant gâté qui, autrement, n'y serait jamais venu. Et puis n'était-il pas bon qu'un peu de vapeurs d'encens s'élevât pour vous suivre du lieu qu'on venait de quitter!

Dans un post-scriptum, répondant à une lettre qu'il avait reçue entre temps de Böttiger, il le priait de donner à Voigt le titre de ses cours.

Cours fermés : 1) Philosophie théorique ; 2) Philosophie pratique *générale*. Générale parce que, dans son système, la philosophie pratique était quelque chose de tout à fait différent de ce qu'elle était jusqu'alors.

Cours public : deux heures. Morale pour les savants[2].

Ces quatre lettres à Böttiger, qui fut, on s'en souvient, l'intermédiaire chargé par Voigt et Hufeland de sonder Fichte sur ses intentions et sur son programme quand il était question de sa nomination à Iéna, confirment ou complètent les renseignements que nous possédions sur les débuts de la carrière de Fichte. Elles jettent une lumière nouvelle sur les tractations et sur les manœuvres qui précédèrent sa nomination. Nous savions déjà que Gœthe avait été l'instigateur de la proposition qui n'avait pas été sans soulever quelque émotion et sans provoquer quelques résistances. Nous voyons ici Fichte mettre toute son énergie à se défendre d'avoir brigué cette chaire et usé de ses amitiés pour triompher des obstacles. Nous reconnaissons là un trait de son caractère ; il tenait à ce qu'un honneur qu'il n'avait pas sollicité ne fût entaché d'aucune intrigue et à ce qu'on le sût; il ne voulait rien devoir qu'à lui-même ; il y tenait d'autant plus qu'il ne pouvait ignorer les bruits répandus sur son compte et que la meilleure arme, pour déjouer les machinations de ses adversaires, était encore l'évidence de son intégrité.

Nous voyons de plus se confirmer que la grande préoccupation de Fichte est alors la mise au point de son système et que l'originalité de ce système lui apparaît, dès la première heure, comme consistant dans l'*évidence mathématique* qu'il apportait à la philosophie. La prétention de Fichte est de donner à la philosophie la forme et la certitude de la science par excellence, c'est l'idée même de la *Théorie de la science*. Fichte la croit neuve tout en demeurant fidèle à l'esprit de la *Critique* de Kant.

« Dépasser l'*esprit* du Kantisme, la recherche n'a plus de champ pour cela, écrit-il, dans sa lettre du 2 avril. Je suis entièrement convaincu

1. Hans Schulz. *Aus Fichte's Leben*, p. 9-11.
2. *Ibid.*, p. 11-14.

qu'au fond de toutes ses spéculations se trouvent posés *obscurément* les principes que je veux établir avec *clarté* et *précision*; dépasser la *lettre* du Kantisme, j'espère pouvoir y parvenir et il me semble, en cela, arriver à une telle clarté que les *Zurichois* me comprennent très bien. Je crois que cela signifie quelque chose[1]. »

Si nous avons bonne mémoire, Fichte avait déjà fait pareil aveu à son ami Niethammer, dès octobre 1793, quand il parlait de l'inventeur qui « élèverait l'exposition de la philosophie Kantienne à la hauteur d'une science ».

Enfin ces lettres à Böttiger confirment encore ce que nous avait appris le biographe de Fichte au sujet des leçons faites à Zurich sur le *Concept de la Théorie de la Science*, leçons qui devaient constituer son cours d'ouverture et être publiées par Bertuch à titre de texte réservé d'abord aux étudiants. Elles complètent les renseignements qu'il nous avait fournis et qu'il semble bien avoir puisés lui-même à cette source.

III

P. 301 et suiv. — Le 18 novembre 1794, le Consistoire d'Iéna, en la personne du surintendant Œmler, à l'instigation du parti adverse de Fichte et notamment de son collègue Ulrich, avait saisi le Consistoire supérieur de Weimar d'une plainte en règle contre Fichte coupable, à ses yeux, d'infraction aux lois et coutumes du pays pour avoir fait, le dimanche, ses conférences sur la *Destination du savant*. Le Duc, en transmettant cette plainte, avait, par décret et dans l'attente de la décision du Consistoire, suspendu les conférences de Fichte. Émoi des étudiants : une annonce au tableau noir les invite à se réunir, le mardi 25 novembre, dans l'après-midi, à 4 heures, sur la place du Marché. Mais Fichte, pressentant l'effervescence et redoutant des troubles, avait pris soin de faire, lui aussi, au tableau noir, une annonce officielle où il avertissait ses élèves de la suspension forcée de ses conférences et de son intention de s'incliner devant l'arrêt du prince; il les exhortait à s'abstenir de toute opposition. Aussitôt l'effervescence s'était calmée et les étudiants avaient décidé simplement, en guise de protestation, d'aller, le soir même, porter en corps à Fichte l'hommage de leur respect et de leur dévouement. Fichte, de sa fenêtre, leur adressa un *Discours* qui a été retrouvé dans les papiers posthumes de Böttiger. Le document porte ce titre : *Discours prononcé par le professeur Fichte, le 25 novembre 1794, à 9 heures du soir, lors d'une ovation que lui firent les étudiants*[2].

Le discours débute ainsi : « Si agréable que me soit le témoignage que vous me donnez de votre bienveillance et qui est, *pour moi*, un honneur, je préfère de beaucoup cependant, parce qu'elle *vous* honore, la résolution que vous avez prise cet après-midi d'attendre en toute tranquillité l'issue de certaine affaire ; je la préfère parce qu'elle vous rend

1. Hans Schulz, *Aus Fichte's Leben*, p. 15.
2. *Rede*, welche der H. Professor Fichte am 25. November 1794 abends um 9 Uhr hielt, als er ein Vivat bekam.

respectables et à mes yeux et à ceux de tous les gens bien intentionnés (Gutgesinnten), parce qu'elle m'apporte une preuve nouvelle que je ne me trompais pas quand j'attendais de vous, en pleine confiance, ce qui est juste, ce qui est bien, ce qui est séant[1]. »

Fichte explique ensuite à ses élèves toute la genèse de l'affaire — mais c'est encore pour prêcher le calme et pour justifier les autorités. Il déclare que le Consistoire, ayant reçu de l'État la mission de veiller à la célébration du Dimanche et, dans son ignorance du contenu des leçons de Fichte, ayant cru cette célébration violée, remplissait son devoir en agissant conformément à sa conviction et en introduisant l'instance en question. Quant à l'interdiction des conférences jusqu'à la solution de l'affaire, elle était absolument conforme au droit : lorsque les autorités sont saisies d'une plainte concernant une chose incriminée d'illégalité, leur devoir est d'interdire cette chose jusqu'au prononcé du jugement.

Fichte ajoutait : « Voici mes espérances : des serviteurs d'un Évangile qui prêche la paix, j'attends la modération et dès que l'affaire aura été mise dans la lumière, qui lui appartient, j'attends d'eux *protection* et défense. De l'État j'attends la consécration publique de mon Institut et peut-être pour nos réunions un lieu plus spacieux que celui que j'ai pu vous offrir jusqu'ici.

« Peut-être ainsi de ces dérangements provisoires résultera-t-il pour nous tous un avantage. Et si cet avantage n'est pas déjà acquis, du moins vous êtes-vous montrés, Messieurs, à tout le public, comme des hommes de haute culture, vous avez manifesté votre goût pour des entretiens qui ne pouvaient se recommander à vous par rien d'autre que par l'amour du bien et qui n'avaient d'autre fin que de le rehausser en vous. J'ai trouvé l'occasion d'accroître encore le respect et la confiance que j'ai toujours professés pour vous.

« Ce serait faire outrage à ce respect et à cette confiance de trouver nécessaire de vous prier de persister dans votre résolution et, soit actuellement, soit dans l'avenir, de rien entreprendre qui puisse nous attirer le blâme et la calomnie, qui puisse rendre suspects les principes que j'expose dans mes leçons publiques.

« Je sais que vous ne vous respecterez pas moins que je ne vous respecte et c'est en pleine confiance que je vous laisse à vous-mêmes et à l'inspiration de vos cœurs. Adieu![2] »

Ce *Discours* apporte un complément intéressant à l'histoire du procès des *Conférences du Dimanche*. On sait avec quelle obstination et avec quelle perfidie les adversaires de Fichte — soutenus par l'*Eudæmonia* — l'accusaient, comme autrefois Socrate, de corrompre la jeunesse, de lui inspirer l'esprit de révolte contre l'autorité du gouvernement ou de la religion. Le *Discours* de Fichte est la meilleure réplique à ces calomnies ; il le montre respectueux jusqu'au scrupule des arrêts du prince et de la plainte du Consistoire — même quand il est convaincu de leur injustice ; il le montre préoccupé d'éviter tout scandale et tout trouble de l'ordre, mettant son influence entière à calmer les esprits.

1. Hans Schulz, *Aus Fichte's Leben*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 17-18.

Enfin il est un nouveau témoignage de l'action morale exercée par l'enseignement de Fichte, de son souci de réformer les mœurs des étudiants — en faisant appel à leur conscience... et à leur confiance. Il est aussi une justification de cet enseignement.

IV

P. 349 et suiv. — De sa retraite momentanée à Osmannstädt, à la suite des violences auxquelles il avait été en butte de la part de certain Ordre d'étudiants qu'il s'était efforcé de dissoudre, Fichte avait, on se le rappelle, envoyé à Schiller, pour ses *Heures* (Horen), son manuscrit sur *L'Esprit et la Lettre en philosophie* (Ueber Geist und Burchstabe in der Philosophie). Ce manuscrit avait été expédié, le 21 juin 1795, avec une lettre d'envoi qu'on trouve dans la correspondance de Fichte [1]; les inédits publiés, en 1918, par le Dr Hans Schulz nous révèlent une lettre du 22 juin qui annonce à Schiller l'envoi de la conclusion du premier article dont le début était parti la veille, conclusion qui, dit Fichte, ne peut être décemment séparée du reste.

Mais cette lettre présente un autre intérêt. Elle nous montre l'intimité des relations de Fichte et de Schiller.

Fichte demande, en effet, à Schiller, ou plutôt à sa femme, d'envoyer, avec la quittance qu'il joignait à sa lettre, un commissionnaire chez le receveur pour toucher 50 thaler qu'on lui expédiera. Il s'adresse à Schiller comme au seul homme auquel il puisse se confier pour ce service, ne sachant quand il pourra se rendre à Iéna et n'ayant aucune envie de laisser dormir cet argent si longtemps qu'on puisse croire qu'il en fait cadeau au gouvernement [2].

Après le refus de Schiller de publier dans les *Heures* cet article sur *L'Esprit et la Lettre en philosophie*, où, non sans raison, le poète voyait une polémique contre ses propres *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité* (Briefe ueber die æsthetische Erziehung des Menschen), Fichte, il est vrai, en conçoit quelque humeur et, dans une lettre du 21 juin, il écrit à Schiller « qu'il ne pouvait songer, sans une confusion profonde, à cette familiarité de l'avoir chargé d'une mission économique, qu'il s'en excusait et que pareille chose ne lui arriverait plus » [3]; cependant c'est encore à Schiller qu'il s'adresse pour prendre soin de ses intérêts quand, exilé, à court de ressources, il cherchait à vendre la maison qu'il avait à Iéna, attestant par là qu'il ne restait plus rien, dans son esprit, du léger nuage qui avait, un instant, assombri leurs relations. En dépit de leurs divergences d'opinion, l'intimité du poète et du philosophe resta donc entière.

1. *Fichte's Leben*, II, Zweite Abth., V. 1, p. 375.
2. *Ibid.*, p. 20.
3. *Ibid.*, p. 20.

V

P. 572. — Une lettre inédite adressée par Fichte, le 17 mars 1799, à J. E. Chr. Schmidt, l'auteur des *Renseignements au public illettré au sujet de l'athéisme de Fichte* (Nachricht an das ununterrichtete Publikum Fichtes Atheismus betreffend), contient quelques allusions intéressantes concernant la *Théorie de la Science* en général, la nouvelle exposition qu'en préparait alors Fichte et dont il espérait la publication pour l'année suivante.

« En quoi consiste, lui écrit Fichte, l'insuffisance que vous trouvez dans l'exposition de la *Théorie de la Science* que j'ai faite jusqu'ici? Pas dans les principes, je suppose? Si c'est dans la déduction et si vous voulez parler des *Fondements* (Grundlage) qui ont été imprimés, vous avez tout à fait raison de n'en être pas satisfait sur beaucoup de points. Cet écrit n'a jamais été destiné à autre chose qu'à l'usage de mes auditeurs. Amis et ennemis ont, en général, perdu de vue cette destination. Depuis trois ans, je travaille à une nouvelle exposition... Si çà et là vous trouvez encore des difficultés, il siérait d'attendre cette nouvelle forme [1]. »

Aveu à retenir. La *Théorie de la Science*, telle qu'elle se trouve dans les *Fondements*, ne satisfait pas pleinement Fichte lui-même, c'est un exposé à l'usage du public qui suit ses cours, une sorte de mise en formules destinée à donner à la philosophie l'évidence des mathématiques — mais il faut chercher ailleurs la substance de la pensée de Fichte, notamment dans cette exposition qu'il est en train de préparer.

La seconde allusion de cette lettre concerne Kant. Écoutons l'appréciation de Fichte :

« Le jugement que vous portez sur les derniers écrits de Kant correspond, d'après tout ce que j'entends dire, au jugement général. C'est tout de même un beau témoignage de l'humanité de notre temps que, par respect pour les services rendus par le vieillard, ces jugements ne soient pas formulés tout à fait publiquement. Mais ces écrits sont visiblement si faibles qu'ils ne peuvent même pas être en quoi que ce soit destructifs [2]. »

Notons la date de cette opinion de Fichte sur Kant. Elle précède le désaveu public et assez inélégant que lui infligera Kant, quand, exilé d'Iéna, persécuté, Fichte se réfugiera en Prusse où sa présence paraîtra dangereuse au « vieillard » pour sa tranquillité. Et ce sera un nouveau « témoignage d'humanité et de respect pour les services rendus par Kant », que la façon dont Fichte accueillera ce désaveu, en excusant Kant « vieilli » et en essayant de modérer l'indignation de Schelling.

La même lettre contient enfin, avec des remerciements à Schmidt pour sa défense de Fichte que celui-ci se déclare « avide de voir paraître », l'annonce que Fichte doit envoyer le lendemain à la Cour sa *Justification juridique* (Gerichtliche Veranwortungschrift) et qu'il attendra ensuite

1. Hans Schulz, *Aus Fichte's Leben*, p. 25.
2. *Ibid.*, p. 25-26.

tranquillement ce qui s'ensuivra. Il compte d'ailleurs, dit-il, sans aucun doute, la rendre publique. Il ajoute qu'à la Cour, il le sait, les dispositions sont très contradictoires. On est plein de confusion et de crainte devant les représentants des *Lumières* et on voudrait bien aussi ne pas se brouiller avec les Obscurantistes. Pour concilier ces intérêts opposés il est très difficile de trouver un moyen terme. Fichte, quant à lui, se déclare bien décidé à ne rien supporter de contraire à sa dignité [1].

On sait les conséquences qu'eut pour Fichte le souci de sa dignité et le regret qu'il éprouva d'avoir un moment suivi les conseils de Paulus et semblé prêt à transiger — ce qui donna beau jeu contre lui à ses adversaires.

VI

P. 570. — La dernière lettre inédite de cette période est une lettre à Jensen, l'auteur de la brochure intitulée : *Peut-on, à bon droit, accuser le Prof. Fichte de nier le Dieu des Chrétiens? Réponse par un non-philosophe qui expose son système d'une manière compréhensible pour le sain entendement humain* (Kann man Herrn Prof. Fichte mit Recht beschuldigen, dass er den Gott der Christen läugne? Beantwortet durch eine für den gesunden Menschenverstand fassliche Darstellung seines Systems von einem Nichtphilosophen).

Fichte lui écrit, le 3 mai 1799 :

« Votre aperçu de mon système, très honoré Monsieur et ami, est parfaitement réussi et montre que c'est pure modestie à vous de vous attribuer le nom de non-philosophe quand vous avez si bien et si exactement saisi le tréfonds de la spéculation... Le fait qu'on parle d'un Dieu des *Chrétiens* atteste clairement que les adversaires ne peuvent légitimement s'abstenir de porter contre moi la si malencontreuse accusation d'idolâtrie païenne : si les Chrétiens peuvent avoir en propre ceci ou cela, ce que je n'ai pas à rechercher, ils ne peuvent pourtant à coup sûr pas avoir de Dieu propre. Un Dieu des Chrétiens est un Dieu national, un Dieu protecteur d'une secte, tout comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et tout récemment encore le *Dieu de leurs pères* dans les proclamations des Suisses vieux fédéralistes. Ce que, il n'y a pas bien longtemps, Lavater m'a écrit de *son* Dieu, de *mon* Dieu, du Dieu de Fénelon, ne vaut guère mieux. Là où précisément commence dans le concept de Dieu ce qui appartient à Lavater, à Fichte ou à Fénelon commence la superstition et l'idolâtrie. Seul le Dieu de *toute* Raison est le vrai Dieu. En bonne conscience je ne souffrirai pas plus dans mon concept de Dieu quelque chose de fichtéen que quelque chose de chrétien (au sens d'une secte) ou de juif, ou de lavatérien ou de fénelonien [2]. »

1. Hans Schulz, *Aus Fichte's Leben*, p. 26.
2. *Ibid.*, p. 28.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos IX
Préface XV
Introduction 1-26

ÉTABLISSEMENT ET PRÉDICATION DE LA DOCTRINE DE LA LIBERTÉ

LIVRE PREMIER

LA JEUNESSE DE FICHTE (1762-1794)

Chapitre I. — **La jeunesse** (1762-1784). 27
A. *Fichte dans sa famille* 27-34
L'éducation paternelle. — La première crise de conscience. — L'adoption par le baron de Miltitz.
B. *Formation intellectuelle*. 34-38
Fichte en pension chez le pasteur Krebel, à Niederau. — Fichte au collège de Pforta.
C. *Influence dominante de Lessing* 38-51
Fichte et Klopstock : le sentimentalisme chrétien. — Fichte et Lessing : les Anti-Goeze. — La libre pensée religieuse contre l'autorité.
D. *Fichte à l'Université* 51-57
La théologie des lumières. — Influence spinoziste. — Le déterminisme de Fichte.

Chapitre II. — **L'entrée dans la vie** (1784-1790). 58
A. *Les premiers tâtonnements*. 58-61
Essai littéraire : *La Vallée des Amants*. — Retour à la théologie. — Refus d'une bourse d'études pour défaut d'orthodoxie.
B. *Préceptorat en Suisse* 61-67
Fichte aux abois : la soirée du 18 mai 1788. — Le salut : offre, par le receveur des finances Weisse, d'un précepto-

rat en Suisse. — Préparatifs de départ. — *Les réflexions d'une nuit d'insomnie.*

C. *Les fiançailles* 67-71
Fichte précepteur des Ott, à Zurich. — Projet d'une *École d'éloquence.* — Fichte introduit par Lavater dans le salon de l'inspecteur des finances Rahn. — Un roman d'amour. — Fiançailles de Fichte et de Jeanne Rahn. — Fichte quitte Zurich pour se faire un nom dans la science.

CHAPITRE III. — **Premiers travaux** (1790-1791) 72

A. *Retour en Allemagne* 72-82
A Leipzig : nouveaux déboires : une *Revue* mort-née. — Perspective d'engagement en Espagne ou en Russie. — Inquiétudes de Jeanne Rahn. — Offre de mariage immédiat : refus de Fichte. Dignité et indépendance.

B. *Les Aphorismes sur la religion et le déisme* 82-86
Le conflit de la tête et du cœur. — Révélation de la *Critique.* Conversion de Fichte à la doctrine de la Liberté.

C. *L'Évangile de la Raison pratique* 86-89
La paix morale. — L'apôtre du nouvel Évangile.

D. *L'examen de conscience pour l'année 1791* 89-91
Fichte peint par lui-même. — La voix du devoir. — L'influence de Kant.— Possession de soi et tranquillité d'âme.

E. *Premiers travaux philosophiques* 91-96
Extraits de la *Critique du Jugement* et de la *Critique de la Raison pure.*

CHAPITRE IV. — **Fichte et Kant** (1791-1793) 97

A. *Préceptorat en Pologne* 97-101
Ruine de Rahn. — Brouille de Fichte avec sa mère. — Fichte précepteur chez le comte et la comtesse Plater, à Varsovie. Fichte, renvoyé, réclame et obtient une indemnité.

B. *Fichte à Königsberg* 101-103
Première visite de Fichte à Kant. — Déception. — L'idée de la *Critique de toute Révélation.* — Dédicace au philosophe. — Envoi du manuscrit à Kant.

C. *La Critique de toute Révélation* 103-114
Analyse de l'ouvrage. — Appréciation favorable de Kant. — Embarras pécuniaires de Fichte. — Appel à Kant. — Refus de Kant : conseil de publier le manuscrit et recommandation au pasteur Schulze.

— *Un article sur la contrefaçon littéraire* 114-115
La propriété littéraire. — Droit de l'auteur. — Illégalité de la reproduction.

D. *Préceptorat à Dantzig* 115-117
La maison d'un « ange à figure humaine ». — Influence de la comtesse de Krokow sur l'esprit de Fichte.

E. *Deux fragments inédits* 117-131
Fichte apologiste des décrets de 1788 sur la religion et la censure : une réplique aux *Franches considérations au*

sujet de l'Édit concernant la constitution religieuse dans les États prussiens. — Revirement de Fichte après l'interdiction de sa *Critique de toute Révélation* et de la *Religion dans les limites de la Raison* de Kant.

F. *L'Appel aux Princes pour la revendication de la liberté de penser* 131-141
Un pamphlet révolutionnaire. — La question de droit. — La question politique. — La menace aux princes.

G. *Publication de la Critique de toute Révélation.* 141-152
Attribution de l'ouvrage à Kant : son retentissement. — Démenti de Kant; les critiques.

H. *Retour à Zurich.* 152-157
Fichte s'est fait un nom. — Il revient en Suisse « sans déshonneur ». — Lettres à Jeanne.

Appendices :

I. — Zuruf an die Bewohner der Preussischen Staaten. 159-160
II. — Ideen zur Dedication an Preussens gereifte Bewohner 160
III. — Vorrede 160-163
IV. — Ueber die Achtung des Staats für die Wahrheit. 163-165

CHAPITRE V. — **Fichte et la Révolution française** (1793). 166

A. *L'Allemagne et la Révolution* 166-176
Enthousiasme. — La littérature révolutionnaire. — L'opinion publique. — Réaction : l'influence de Burke.

B. *Les Recherches* de Rehberg *sur la Révolution française* 176-180
Analyse et signification de l'ouvrage. — Une critique des principes de la Révolution.

C. *Les Contributions* de Fichte *destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française.* 180-206
Une réplique à Rehberg. — Une apologie du *Contrat social* et de la Révolution. — L'abolition des privilèges. — Fichte contre « le trône et l'autel ».

CHAPITRE VI. — **L'élaboration de la Théorie de la Science** (1793-1794) 207

A. *Le mariage de Fichte* 207-211
Les vœux de Lavater. — Première rencontre avec Baggesen et avec Fernow.

B. *Visite à Pestalozzi.* 211-216
Voyage de noces. — Arrêt à Richterswyl. — Entretiens avec Pestalozzi. — Admiration de Fichte pour sa méthode. — Un serment de Fichte. — Retour à Zurich : Fichte se consacre au développement de la philosophie critique.

C. *Les critiques de la doctrine kantienne.* 216-246
I. Jacobi. *David Hume. L'Idéalisme transcendantal.* — II. Reinhold. *Lettres sur la philosophie kantienne; le Fondement du savoir philosophique; Contributions destinées à rectifier des malentendus créés jusqu'ici par les philosophes;*

La Philosophie Élémentaire. — III. Maïmon. *L'Essai sur la philosophie transcendantale.* — IV. Schulze. *L'Énésidème.*

D. *Action décisive de l'Énésidème.* 246-249
Les doutes de Fichte sur la *Philosophie Élémentaire.* — Les insuffisances de la *Critique.* — La découverte de Fichte : la philosophie élevée à l'évidence de la Science.

E. *Le compte rendu de l'Énésidème*, par Fichte. 249-254
Le nouveau principe. — La justification de la philosophie critique. — Les erreurs de l'*Énésidème.* Le problème à résoudre.

F. *La première esquisse de la Théorie de la Science* 254-261
Les méditations personnelles sur la Philosophie Élémentaire. — *La Philosophie pratique.*

G. *La nomination de Fichte à Iéna.* 261-266
L'appui de Gœthe, de Voigt, de Hufeland. — La résistance des défenseurs du « trône et de l'autel ». — Triomphe des partisans de Fichte.

LIVRE DEUXIÈME

FICHTE A IÉNA
(1794-1799)

CHAPITRE VII. — **Fichte à Iéna** (1794). 269

A. *Le premier cours* 269-283
Gœthe et Schiller conquis par Fichte. — Un jugement de Forberg.

B. *Les leçons sur la Destination du Savant* 283-293
L'appel à l'action. — La Raison fonction sociale. — Le rôle du savant dans la société. — L'erreur de Rousseau.

C. *Premières manœuvres des défenseurs du trône et de l'autel.* . . 293-299
Fichte accusé de sans-culottisme. — Appel à Gœthe. — Échec des adversaires de Fichte.

D. *Les conférences du Dimanche et la plainte du Consistoire.* . . . 299-302
L'opposition du doyen Ulrich au « prêtre de la Raison » et à la consécration de l'amphithéâtre de philosophie comme temple de la Raison. — Clôture de l'amphithéâtre le Dimanche : effervescence des étudiants. — Fichte accusé de violation du culte. — La plainte officielle.

E. *La campagne de l'Eudæmonia.* 302-310
Un journal contre-révolutionnaire. — La lutte contre le Jacobinisme en Allemagne. — Fichte accusé de complicité avec les fauteurs de la Révolution. — Réplique de Fichte dans le *Journal littéraire universel.* — Fichte renonce, sur les instances de Voigt, à la publication d'une seconde édition de ses *Contributions.*

F. *Défense et victoire de Fichte* 310-315
Fichte sollicite la protection de Gœthe : la lettre du 19 novembre 1794. — Fichte adresse sa justification au proecteur. — Décision favorable du Sénat académique. — Réouverture des conférences : Rescrit du 28 janvier 1795.

CHAPITRE VIII. — **La lutte contre les Associations d'Étudiants** (1794-1795) . . . . . .
A. *L'affaire des Ordres d'Étudiants*. 316-336
La société philosophique des « Hommes libres » et la réforme des mœurs universitaires. — Les représentants des Ordres chez Fichte : projet de dissolution. — Laborieuses négociations de Fichte : correspondance avec Voigt. — Nomination de la commission demandée par Fichte et promesse d'amnistie. — Fichte obtient gain de cause. — L'opposition des Unitistes. — Fichte lapidé. — Départ de Fichte pour Osmannstädt. — Les attaques de la *Bibliothèque allemande universelle*. — Réponse de Fichte dans le *Journal littéraire universel*.
B. *Retraite à Osmannstädt* 336-339
Un article de Fichte sur *La faculté de parler et l'origine du langage*. — L'article des « Heures » *pour stimuler et exalter le pur intérêt pour la vérité*.
C. *Une polémique entre Schiller et Fichte*. 339-362
Les Lettres de Schiller *sur l'éducation esthétique de l'humanité*. — L'article de Fichte sur *L'esprit et la lettre en philosophie*. — Refus de Schiller de publier l'article. — Riposte de Fichte : la lettre du 27 juin 1795.
D. *Visite de Gotthelf. Mort de Rahn* 362-363
Gotthelf en pension, à Meissen. — Incapacité et renvoi. — Les élèves de Fichte aux obsèques de Rahn.
E. *L'adresse des Étudiants* 363-368
Appel au Maître de la Vérité dans sa solitude philosophique. — Fichte pose les conditions de son retour à Iéna. — Fichte cède aux instances des étudiants. — Un compte rendu de la *Bibliothèque allemande universelle*.

Appendices :
I. — Lettre de Voigt du 2 décembre 1794 369-370
II. — Réponse de Fichte. 370-371
III. — Lettre de Voigt du 16 décembre. 371-372
IV. — Réponse de Fichte. 372-374
V. — Lettre de Voigt du 17 décembre 1794. 374-375
VI. — Lettre de Voigt du 24 décembre 1794 375

CHAPITRE IX. — **La Théorie de la Science** (1794-1797). 376
A. *La Méthode et les principes de la Théorie de la Science* 376-395
La révélation du Moi. — La philosophie comme Science. — Les trois principes. — La dialectique. — L'explication de l'intelligence.

B. *Le premier disciple : Schelling interprète et commentateur de Fichte* 395-399

Fichte, « le nouveau héros dans le pays de la vérité ». — L'écrit de Schelling sur *La possibilité d'une forme de la philosophie en général.* — Le second ouvrage de Schelling : *Le Moi comme principe de la philosophie.* — Un commentaire de la *Théorie de la Science.* — Schelling, « le crieur public du Moi ».

C. *Les premiers adversaires.* 399-415

I. L'article de Schmid dans le *Journal philosophique.* — La réplique de Fichte : *Comparaison du système construit par M. le professeur Schmid avec la Théorie de la Science.* — II. La *Revue* de Sommer : *Principes kantiens; un article de mode en littérature.* — Réponse de Fichte : les *Annales du ton philosophique :* « la mère l'Oie ». — III. Les attaques de Fr. Nicolaï : les « vérités désagréables » de la *Description d'un voyage à travers l'Allemagne et la Suisse.* — IV. Les objections de Benjamin Ehrard. « La philosophie de Fichte, suprême erreur de la raison qui méconnaît ses limites. »

D. *Fichte et le kantisme. Les deux Introductions à la Théorie de la Science* 415-432

Un désaveu de Kant. — Écrits de Schelling : *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme, Nouvelle déduction du Droit naturel, Traité pour expliquer l'Idéalisme de la Théorie de la Science. — La première Introduction à la Théorie de la Science. — La seconde Introduction.*

CHAPITRE X. — **La Théorie de la Science et la première forme du Romantisme** (1797). 433

A. *Conversion de Reinhold.* 433-440

Un injuste soupçon de Reinhold. — Réponse de Fichte. — La divergence des systèmes dans l'estime mutuelle. — Reinhold renonce à son système pour adopter la *Théorie de la Science.*

B. *Le Moi et le Romantisme.* 440-469

I. Frédéric Schlegel. « Fichte, le plus grand métaphysicien du temps ». — La *Théorie de la Science* et la conception romantique du génie dans l'art et de l'ironie. — Frédéric Schlegel, disciple de Fichte : *Essai sur le concept du Républicanisme; l'Orphée allemand*; les comptes rendus des *Lettres* de Niethammer *sur l'indifférence religieuse*, des articles d'Ehrard, de Maïmon, de Schauman *sur le Droit et la Législation.* — II. Novalis (Hardenberg) et la famille du baron de Miltitz, le protecteur de Fichte. — Novalis, disciple de la *Théorie de la Science* : le *Journal*, les *Fragments philosophiques*, les *Matériaux pour une Encyclopédie*, les *Cahiers d'études philosophiques;* les *Disciples à Saïs*, etc.

CHAPITRE XI. — **La philosophie pratique de Fichte** (1796-1798) . 470

A. *La Théorie de la Science, nouvel Évangile*. 470-472

Une opinion de Baggesen et de Ehrard sur le *Fichtianisme* comme nouveau Christianisme. — L'article de Schaumann dans le *Journal philosophique*. Une explication du *Pater Noster* par le Moi de Fichte.

B. *Les théories juridiques régnantes*. 472-489

I. Les *Principes du Droit* de Hufeland. — II. L'*Esquisse du Droit naturel* de Schmid. — III. L'article de Maïmon sur *Les premiers fondements du Droit naturel*. — IV. *L'Apologie du diable* de Ehrard. — V. L'*Essai* anonyme *sur le Concept du Droit*. — VI. L'article de Reinhard sur la *Déduction du Concept du Droit*.

C. *La Théorie du Droit de Fichte*. 489-506

La philosophie réelle et la philosophie abstraite. — Les insuffisances de la théorie du Droit de Kant. — La nécessité de l'existence sociale comme fondement rationnel du droit. — La déduction du corps. — La déduction de l'État. — La hiérarchie des contrats. — L'organisme social. — L'indépendance du droit par rapport à la morale. — Les applications du droit.

D. *La Théorie du Droit suscite les railleries*. 506-510

Le compte rendu des *Fondements du Droit naturel* de Fichte dans les *Annonces scientifiques de Göttingen*. — La réplique de Fichte : *Les Annales du ton philosophique*.

E. *La Théorie de la Morale; sa signification, sa portée*. 510-517

L'individualisme moral de Kant et la morale sociale de Fichte. — L'existence sociale fondée sur le Droit comme condition de la Morale. — La déduction du Devoir. — Le formalisme Kantien et l'idée du progrès chez Fichte. — La réhabilitation de la nature. — La fin sociale du Devoir : le progrès de la Raison dans le Monde.

CHAPITRE XII. — **L'accusation d'Athéisme** (1798). 518

A. *La Théorie de la Religion de Fichte* 518-520

Les *Idées du professeur Fichte sur Dieu et l'immortalité*, recueillies par un maître d'école, ami de la vérité.

B. *L'article* de Forberg *sur le Développement du Concept de la Religion* 520-524

Les doutes sur Dieu et sur son règne. — La conversation de Forberget de Fichte pour la publication de l'article dans le *Journal philosophique*. — Les conseils de Fichte au sujet du retrait de l'article. — Refus de Forberg. — Les conditions posées par Fichte à sa publication.

C. *La réplique de Fichte : Le fondement de notre croyance en une divine Providence* 524-527

Dieu et l'ordre moral du Monde. — L'idolâtrie du Dieu substance et créateur.

D. *La lettre d'un père à son fils, au sujet de l'Athéisme de Fichte et de Forberg*. 527-531

L'attitude de Fichte dénoncée publiquement comme une menace contre l'État et contre l'Église. — Critique des thèses de Fichte. — Attribution de la lettre à Gabler. — Protestation de Gabler.

E. *Le rescrit du Prince-électeur Fr. Auguste de Saxe*, 19 nov. 1798. 531-534
Le rescrit communiqué aux journaux. — La prière aux gouvernements d'Allemagne d'interdire les articles incriminés. — Refus de la Prusse. — Le réquisitoire du 18 décembre : la mise en accusation de Fichte et de Niethammer.

F. *L'influence de l'Eudæmonia*. 534-549
La campagne contre le « Rectificateur des jugements sur la Révolution ». — Fichte accusé de provoquer des troubles chez les étudiants, de saper les fondements de la religion et de la constitution. — Fichte accusé de prêcher l'Évangile de la Guillotine. — L'appel à la peur de la Révolution. — L'avertissement au gouvernement. — L'*Eudæmonia* obtient gain de cause.

CHAPITRE XIII. — **La Défense de Fichte** 550

A. *L'Appel au public contre l'accusation d'athéisme*. 550-559
La lettre de Fichte au duc de Weimar. — L'exorde de l'*Appel* : les raisons politiques de l'accusation. — Les « défenseurs du trône et de l'autel » contre la liberté de pensée. — La discussion de l'accusation. — Moralité et Religion. — Le Dieu-Chose et le Dieu-Esprit.

B. *Les défenseurs de Fichte. L'appui des savants*. 559-566
L'appel du *Journal littéraire universel* au monde savant. — I. La lettre de Forberg à Fichte. — II. Les suffrages d'Ammon et de Bouterwek. — III. Wachler offre à Fichte la publicité des *Annales théologiques*. — IV. L'adhésion de Porschke. — V. La *Défense de Fichte* par Frédéric Schlegel.

C. *Les ouvrages en faveur de l'Appel*. 566-585
I. Les écrits anonymes : 1° *Le vrai Dieu de Fichte*, par N... ch ; 2° *Peut-on avec justice, accuser M. le prof. Fichte de nier le Dieu des chrétiens*. — II. Les *Renseignements au public illettré sur l'athéisme de Fichte*, par J. E. Schmidt. — III. Les *Paradoxes* de Reinhold. — IV. *L'explication* de Schaumann *sur l'Appel de Fichte*.

D. *Les réserves de Lavater* 585-587
La lettre à Fichte du 7 février 1799. — La lettre à Reinhold du 16 février.

E. *Les conseils de Schiller*. 587-588
La réponse de Schiller à l'envoi de l'*Appel*. — La suggestion d'une défense juridique.

F. *La Justification juridique de Fichte* 588-595
Discussion de la légitimité de l'interdiction. — Examen de la validité de l'accusation des passages incriminés. — Les dessous politiques. — L'obscurantisme contre le progrès. — Le démocratisme de Fichte.

G. *L'Épître à Reinhold* 595-599
Un rapport authentique sur l'accusation. — La faiblesse de Kant, blâmé pour sa *Religion dans les limites de la Raison.* — La question de principe et d'honneur. — L'intransigeance de Fichte.

H. *La première lettre à Voigt. La menace de fonder une Université rivale* 599-604
Fichte rejette d'avance tout blâme. — Offre anticipée de démission. — Les propositions de Perret à Fichte au sujet de l'Université de Mayence. — Les tractations de l'année 1798. — La lettre de Kr. du 2 mars 1799. — La menace de Fichte à Voigt d'entraîner ses collègues dans une Université rivale.

I. *Les conseils de Paulus* 605-608
Les consultations avec Paulus au sujet du départ de l'Université. — Approbation de Paulus. — Collaboration de Paulus dans la lettre de Fichte à Voigt. — Les démarches de Paulus auprès du gouvernement en faveur de Fichte.

J. *Le rescrit du 29 mars 1799. Rôle de Gœthe.* 608-614
La lettre à Voigt versée au dossier. — Le blâme et l'acceptation de la démission. — Le jugement de Gœthe.

K. *La deuxième lettre à Voigt.* 615-622
Les hésitations de Paulus à notifier le décret. — Ses instances auprès de Fichte pour obtenir le retrait de sa démission. — La deuxième lettre de Fichte à Voigt. — Échec des négociations de Paulus. — Refus de la Cour de modifier le décret. — Publication des deux lettres de Fichte dans le *Journal national.* — La Note du *Journal littéraire universel.* — L'appréciation de la *Bibliothèque allemande universelle.* — Les regrets de Fichte.

L. *La Supplique des Étudiants.* 622-626
La pétition de Steffens. — Une requête compromettante d'un groupe d'étudiants inspirés par Hufeland. — Manœuvre déjouée par Steffens. — Rejet de la pétition par le Grand-Duc.

M. *Fichte obligé de quitter Iéna* 626-629
Les manifestations en faveur de Fichte. — Fichte accusé de fomenter le tumulte. — Fichte obligé de quitter Iéna. — En quête d'un asile. — Fichte considéré comme indésirable par les princes allemands. — Les invitations de Fr. Schlegel et du baron de Dohm. — Fichte part pour Berlin.

APPENDICE AU TOME I. 631-639

91-14. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 1-22.

459

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 103, Boulevard Saint-Michel, PARIS

SPINOZA

Éthique de Spinoza. Traduction inédite du *Comte Henri de Boulainvilliers* (1658-1722), publiée, avec une introduction et des notes, par F. Colonna d'Istria, professeur au Lycée Carnot. 1 vol. in-8° carré, broché.

CHARLES RENOUVIER

ESSAIS DE CRITIQUE GÉNÉRALE

Premier Essai. **Traité de Logique générale et de Logique formelle :** 2 volumes. Les deux volumes in-8° carré, brochés.

Deuxième Essai. **Traité de Psychologie rationnelle d'après les principes du Criticisme :** 2 volumes. Les 2 volumes in-8° carré, brochés.

Troisième Essai. **Les Principes de la Nature.** Un vol. in-8°, broché.

La Nouvelle Monadologie, par Charles Renouvier et L. Prat. Un volume in-8° carré, broché.

(*Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.*)

Les derniers Entretiens de Ch. Renouvier, recueillis par Louis Prat. Un volume in-18 jésus, broché.

Correspondance de Renouvier et Secrétan. Un volume in-8° raisin, 2 *phototypies*, broché.

Traité de Logique, par E. Goblot. Préface de Émile Boutroux. Un volume in-8° carré, broché.

La Sociologie de Proudhon, par C. Bouglé. Un vol. in-18, broché.

William James, par Émile Boutroux, de l'Académie Française. Un volume in-18, *1 portrait hors texte,* broché.

" LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE "

publiés sous la direction de MM. Victor Delbos, André Lalande et Xavier Léon.

Les Principes de la Connaissance humaine, de Berkeley. Traduction de Ch. Renouvier. In-8° écu, broché.

La Siris, de Berkeley. Traduction G. Beaulavon et D. Parodi. In-8° écu, br.

Mémoire sur les Perceptions obscures, de Maine de Biran. Publié par Pierre Tisserand. In-8° écu, broché.

Revue de Métaphysique et de Morale. Numéros spéciaux :

Centenaire de la mort de Kant. In-8°, 370 pages, 1 portrait, broché.

2e Centenaire de la naissance de J.-J. Rousseau. In-8°, broché.

Cournot. In-8°, broché.

2e Centenaire de la mort de Malebranche. In-8°, broché.

Études sur la Réforme. In-8°, broché.

Problèmes actuels de l'Économique. In-8°, broché.

9155. — Paris. — Imp. Hemmerlé. Petit et Cie 2-22.

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 21918 3826

Date Due

All library items are subject to recall at any time.

JAN 0 5 2010		
AUG 0 3 2009		
FEB 0 1 2009		

Brigham Young University